ساير مطر

مسائل التعدد والاختلاف في الأنظمة الليبرالية الغربية

مدخل إلى دراسة أعمال تشارلز تايلر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

هذا الكتاب

يؤكد تشارلز تايلر أن جوهر السياسة في الدول الديمقراطية الليبرالية هو الاعتراف بالهويات الأخرى، لأن من دون هذا الاعتراف تتحول الهويات إلى هويات قاتلة. ومع ذلك فثمة تخوف في كثير من الأوساط الليبرالية في الغرب، ولا سيما في كندا، من أن تفقد هذه البلاد هويتها التاريخية بتقادم الزمن. وفي ضوء هذه التخوفات درس تشارلز تايلر مسائل التعدد الثقافي والديني واللغوي وعلاقة الجماعات الإثنية والدينية بالدولة الديمقراطية. وهذا الكتاب يعالج، استنادًا إلى تشارلز تايلور، قضايا الاختصام بين الموروثات القديمة كالدين والتقاليد، والمكتسبات الحديثة كالحريات، بالبحث في مسائل التجانس والتعدد ووحدة المجتمع في سياق عملية الاندماج. وتكمن أهمية هذا الكتاب في أنه ينقل النقاش في هذه القضايا إلى عالمنا العربي بُعدما أظهرت التحولات الجارية مدى حيوية هذه الموضوعات لبناء الدولة الحديثة. ويخلص الكتاب إلى أن احترام هوية كل جماعة في الدولة الديمقراطية لا يعني أن من حق أي جماعة أن تعمل على زعزعة بنية المجتمع. وأن وقوف الدولة على الحياد بين الجماعات التزامًا بقاعدة حماية الحريات، لا يعني عدم معالجة الدولة أي حراك هوياتي وأي مطالب عرقية أو دينية من شأنها التأثير في وحدة المجتمع وتماسكه، بل عليها أن تتدخل حكمًا لضبط أي حراك لهذه الجماعات في إطار الدولة الديمقراطية.

ساید مطر

أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية وفي جامعة القديس يوسف في بيروت منذ سنة 2010. حاز الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون في باريس عن أطروحة عنوانها "أسس العدالة السياسية: النظرية الرولزية والجماعتية". ترجم إلى العربية كتاب **سلطان البدايات: بحث في السلطة** لميريام ريفولت دالون (2012).

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 10 دولارات

ISBN 978-614-445-057-4



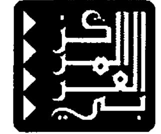
مسائل التعدد والاختلاف
في الأنظمة الليبرالية الغربية
مدخل إلى دراسة أعمال تشارلز تايلر

مسائل التعدد والاختلاف في الأنظمة الليبرالية الغربية

مدخل إلى دراسة أعمال تشارلز تايلر

ساير مطر





الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

مطر، سايد

مسائل التعدد والاختلاف في الأنظمة الليبرالية الغربية: مدخل إلى دراسة أعمال تشارلز تايلر/ سايد مطر.

239 ص.؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص.221-225) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-057-4

1. تايلر، تشارلز، 1935- 2. الليبرالية. 3. التعددية - الجوانب السياسية. 4. التعددية - الجوانب الثقافية. 5. الحرية. 6. المساواة. 7. العلمانية - الجوانب السياسية. أ. العنوان.

320.51

العنوان بالإنكليزية

Pluralism and Difference in Liberal Western Societies: an Introduction to the Work of Charles Taylor

by Sayed Matar

الناشـر



شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 0097444199777 فاكس: 0097444831651

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، تشرين الأول/ أكتوبر 2015

المحتويات

تقديم

جوزيف معلوف

ليس من باب المصادفة أن يحظى الفيلسوف الكندي تشارلز تايلر باهتمام كبير في الأوساط الفكرية، منذ فترة، لا في أميركا الشمالية وأوروبا وحدهما، بل في معظم المجتمعات التي باتت مسألة التعددية الثقافية والدينية واللغوية فيها مسألة شائكة تستدعي معالجة حكيمة، نظرًا إلى حركة الهجرة الكثيفة التي انطلقت من عالَم الجنوب إلى عالَم الشمال. ولعل الأنموذج الكندي الفريد الذي تألق في حسْن إدارة هذه التعددية خير دليل على أهمية هذه المسألة، ومدعاة تساؤل وإعجاب لدى كثيرين عن سر نجاحه. ولا يخفى على أحد أن كندا ما برحت من الدول القليلة في العالم التي تستقدم إليها كل عام مئات الألوف من الشعوب والجنسيات المختلفة، لملء المساحات الشاسعة شبه الفارغة في معظم مقاطعاتها الممتدة من المحيط الأطلسي شرقًا إلى المحيط الهادئ غربًا. ومن اللافت أيضًا أن الحكومات الكندية المتعاقبة على الحكم، منذ أن اعتمدت الهجرة سبيلًا لِرفْد بلادها بطاقات بشرية منوعة، انفتحت عن عمْد على جميع الشعوب ولم تستثنِ منها أحدًا، مستندة إلى رؤية أخلاقية راقية تعتبر الإنسان قيمة بحد ذاته، من دون أن تقيم وزنًا لهويته أو ثقافته أو ديانته. ويُجمع الكنديون على أن القانون المدني السائد في بلادهم الذي يقوم على المساواة واحترام الحرية الفردية وحرية التعبير والمعتقد، هو الضمانة الوحيدة للحفاظ على السلام والتناغم بين نسيج مجتمعهم المتعدد. واعتاد الكندي المتحدر من أصول أوروبية هذا المشهد المنوّع في بنية بلاده الديموغرافية، بل اعتاد أيضًا سماع لغات غير لغتي الدولة

الرسميتين، الإنكليزية والفرنسية، ظنًا منه أن لكل مهاجر أو مقيم على الأراضي الكندية الحق في أن يُعبّر عن رأيه وتفكيره بلغته الأولى، وأن ينقل هذه اللغة إلى أولاده وأحفاده إلى جانب الإنكليزية أو الفرنسية. وأنفقت كندا مبالغ طائلة في سبيل الحفاظ على لغات الشعوب التي قدِمَت إليها، فوضعت مدارس الدولة، نهار كل سبت، في تصرف الجماعات التي اختارت العيش فيها، لاقتناعها بضرورة الحفاظ على الرابط الاجتماعي بين المهاجرين والبلد الأم.

لم يخلُ هذا المشهد الجديد الذي فُرض على الواقع الكندي، على الرغم من نجاحه حتى الآن، من بعض التساؤلات والتشنجات، لأن الكنديين بدأوا يشعرون بأن بلدهم سيفقد هويته بتقادم الزمن، ولا سيما في مقاطعة كيبك الناطقة باللغة الفرنسية، نظرًا إلى الأعداد الكبيرة الوافدة إليها من كل حدْب وصوب.

لا نعجبن إذًا، من أن ينبري المفكرون وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا لتحليل هذا الواقع وكيفية التعاطي معه، ليقينهم الراسخ بضرورة العمل على إيجاد قواسم مشتركة بين هذه الشعوب للحفاظ على لُحمة المجتمع وتماسكه.

في هذا الإطار الثقافي المنوع يُدرَج اسم تشارلز تايلر لمساهماته الفلسفية، في تحديد علاقة الجماعات الإثنية والدينية بالدولة الديمقراطية الليبرالية القائمة على المساواة في الواجبات والحقوق أمام القانون.

لن نخوض كثيرًا في فكر تشارلز تايلر الغني والمنوّع، حيث وُفّق مؤلف هذا الكتاب، سايد مطر، في عرضه وتحليل أبعاده الاجتماعية، لأنه لم يترك موضوعًا إلا طرقه بأمانة وموضوعية علميتين، مستندًا إلى النصوص الإنكليزية والترجمات الفرنسية من جهة، وإلى التفاعلات الأنثروبولوجية والأخلاقية التي شغلت بال المفكرين في شمال أميركا، من أمثال جون رولز ومايكل ساندل ومايكل ولزر، من جهة أخرى. من هنا أهمية هذا الكتاب في اللغة العربية، لكونه أول محاولة رصينة عن هذا الفيلسوف الذي أضحى مرجعًا عالميًّا، يعود إليه كل باحث لفهم المسائل المتعلقة بالتعددية الثقافية والجماعتية (Communautarisme) والقدرة على التكيُّف العاقل (Accommodement Raisonnable)، لا في شمال أميركا وفي أوروبا وحدهما، كما ذكرنا، بل في العالم العربي أيضًا، خصوصًا بعد أن

استشرى الصراع المذهبي والطائفي والعرقي بين مكوناته وبلغ حدًّا خطرًا لم نشهده من قبل.

تراهن الدولة الديمقراطية الليبرالية الحديثة، في عُرْف تشارلز تايلر، على تلبية مطلبين أساسيين من مطالب الإنسان: الانتماء إلى جماعة إنسانية تعبِّر عن آرائه وقناعاته وطموحاته من جهة؛ والاعتراف بكرامته كشخص له فرادته وخصوصيته، من جهة أخرى. ففي سياق هيغل، يعتبر تشارلز تايلر في كتابه، **التعددية الثقافية، الاختلاف والديمقراطية**، أن عَصَبَ الحراك السياسي في الدولة الليبرالية هو الاعتراف بهوية الآخر واحترامها، إذ من دون هذا الاعتراف تتحول الهوية إلى هوية قاتلة. وتجلّت ملامح الاعتراف بالآخر في أمرين: **أولًا**، في المجال الخاص، حيث تشكّلت الهوية مع الوقت بواسطة تفاعلها مع الآخرين؛ **وثانيًا**، في المجال العام، من خلال الاعتراف بمبدأ المساواة كقيمة إنسانية لا تقبل المساومة. ويطرح هذا الاعتراف بالآخر كقيمة في المجال العام، تساؤلات كثيرة عن كيفية إدارة التعددية الثقافية في الدولة الحديثة، ذلك أن تطور مفهوم الهوية عزّز موقع الخصوصيات في المجتمع الواحد وشجّع على الاختلاف. لكل فرد الحق في أن يُعترف به من خلال هويته الخاصة. هذا المبدأ السياسي السامي يندد بكل شكل من أشكال التمييز، ويشجب مفهوم المواطَنة التراتبية التي تعتبر أن هناك مواطنين من الدرجة الأولى وآخرين من الدرجة الثانية.

يستخلص تشارلز تايلر من هذا كله أن المجتمعات الحالية أضحت مجتمعات متعددة الثقافة والهوية، على الدولة الديمقراطية ألا تقف موقف الحياد في علاقتها بهذه الجماعات التي تُشكّل بنيتها، خلافًا لِما يُشاع ويقال، في الواقع الفرنسي مثلًا، بحجة عدم التدخّل في خصوصية كل جماعة، خصوصًا الدينية منها، لأن من مصلحة الدولة أن تفهم ما يجول في عقلية كل جماعة، كي لا يكون هناك جماعات تفرض أنظومتها الفكرية والدينية على الآخرين بطريقة ماكرة أو تعسفية. ويشجّع تشارلز تايلر الجماعات التاريخية في كندا وغيرها من البلدان على الانفتاح والتحاور، بدلًا من الانطواء على الذات، لأن في ذلك خير المجتمع واستقراره على المدى الطويل. كما يشجّع الآتين إليها على الانخراط

في فلسفة الدولة الحديثة، لكونها الضمانة الوحيدة للسلم الأهلي. هذا يعني أنه لا يوجد ثقافة أرقى من ثقافة، ولو أن هناك تفاوتًا في تأثير هذه الثقافة أو تلك في المشهد الاجتماعي. فالانفتاح على الثقافات الأخرى يخفّف حدة المحورية العرقية والدينية واللغوية ويعزّز فكرة الانفتاح والتسامح والإنسية (Humanisme).

يصرُّ تشارلز تايلر على احترام خصوصية كل جماعة في النسيج الكندي أو غيره، إلا أنه يرفض بشكل قاطع كل توجّه جماعتي سلبي، من شأنه أن يزعزع بنية المجتمع، إذ ليس هناك فريق أفضل من فريق ولا دين أفضل من دين، فسلطة الدولة المدنية فوق الجماعات كلها، تنظّم حياتها وتضع الضوابط القانونية العادلة التي تكفل احترام كل فرد، بغضّ النظر عن توجّهاته وانتماءاته. ما يطمح إليه تشارلز تايلر في كتاباته هو التقابس والتثاقف بين الجماعات المختلفة، من أجل إيجاد مجتمع مترابط يقوم على احترام التعددية تحت راية قوانين عادلة تحمي كل مواطن من التعسف والتقويض للحريات والشحن الديني. فالغلو في المفاضلة بين هذا الدين وذاك، أو بين هذه اللغة أو تلك يفضي حتمًا إلى الصدام، وبالتالي إلى انعدام البعد الأخلاقي الذي يحفظ قيمة الإنسان وكرامته. لكن، ماذا لو كانت هناك جماعات تطمح ضمنيًا أو علنيًا إلى قلب فلسفة الدولة الديمقراطية الحديثة، لغايات دينية أو عقائدية أو ثقافية؟ ما موقف الدولة من هذه الطموحات؟ هل يجب عليها أن تُعيد النظر في مفاهيمها القانونية لتواكب التغيّر الديموغرافي الذي يحصل فيها يومًا بعد يوم؟ هل تراهن على اندماج الأجيال الجديدة في عقلية الدولة من خلال مناهجها التربوية والثقافية؟

تربك هذه الأسئلة الشائكة، من دون شك، الدولة الليبرالية، خصوصًا بعد أن راحت الأقليات التي تمثّل قوة ديموغرافية لا يستهان بها، تطالب بسن قوانين خاصة بها للحفاظ على هويتها الدينية وعاداتها وتقاليدها. في هذا الواقع الجديد، يعتبر تشارلز تايلر أن النظر في سن قوانين جديدة، من دون المسّ بمبادئ الدولة الحديثة، أي المساواة والحرية واحترام الفضاء العام، بات أمرًا لا مفر منه، نظرًا إلى التفاعل الذي يحصل بين سكان البلد والوافدين إليه.

أشرنا حتى الآن إلى واقع التعددية الثقافية في كندا وإلى قدرة هذه الدولة

على حسن إدارتها، مستندين إلى فلسفة تشارلز تايلر الذي يعتبر أن كل ثقافة مهما تكن صغيرة، ولو كانت في أوْج انحطاطها، تقدم شيئًا إلى الإنسانية، وبالتالي ينبغي ألا نعمل على استمراريتها فحسب، بل على احترامها ومنحها حقها في نسيج المجتمع.

تشارلز تايلر مفكّر دقيق وموضوعي في قراءته الواقع الثقافي السائد في كندا. فهو لم ينفكّ منذ أن انخرط في العمل السياسي والفلسفي يذود عن التعددية الثقافية لأنها في رأيه الأنموذج الجديد الذي يفرض نفسه على الإنسانية بفعل التواصل وحركة العبور الكثيفة من بلد إلى آخر.

ما قيمة هذا الكتاب في مجتمعاتنا العربية؟ هناك أقليات ثقافية مهددة بالفناء، وخطيئتها الكبرى أنها لا تنتمي إلى الفكر الأحادي الذي يسعى إلى فرض آرائه على الجميع، من دون تمييز ومن دون مراعاة، انطلاقًا من قراءة دينية ضيقة ترفض الحوار والتأويل. فمنذ اندلاع الثورات العربية، ومنذ تأجج الصراع بين الفرق الإسلامية، خضعت الأقليات لضغطٍ كبير، فأُرغِمت على الانكفاء والهجرة، مع أنها ليست دخيلة على أي دولة؛ لا بل أُرغِمت مجموعات دينية وعرقية، إسلامية ومسيحية، على الفرار من وجه الصراع والتشنج والقتل والدمار، فتحول الشرق إلى مخيمات ومدن مدمرة، الأمر الذي ترك أثرًا سلبيًّا في عقل كل عربي، قضى تقريبًا على أحلامه وآماله.

ربما يعزو بعضهم هذا الواقع المأساوي إلى التدخلات الأجنبية في سياسة الدول المشرقية. هذا أمرٌ لا يقبل الجدل. لكن، هل نستسلم ونترك الآخرين يعيثون فسادًا في مجتمعاتنا ونتقاتل للدفاع عن هذه العقيدة أو تلك؟ ألم يحن الوقت في العالم العربي أن نغلِّب لغة العقل والاتزان والحوار على لغة الغريزة والحقد والإقصاء؟

لا يخلو العالم العربي من مفكّرين من أمثال تشارلز تايلر وغيره، إلا أن أصواتهم ما برحت ضعيفة، إنْ لم نقل إنهم مضطهدون لاعتبارات دينية وإقطاعية عفّاها الزمن في الدول الديمقراطية. لماذا تنجح دولة مثل كندا في إدارة شؤونها، على الرغم من التعددية فيها، ولا تنجح دولنا الناطقة باللغة

نفسها في إدارة شؤونها؟ أليس غياب مبادئ الدولة الحديثة عن المشهد اليومي، هذه المبادئ القائمة على المواطَنة والمساواة والحرية واحترام المعتقد، هو في أساس الفوضى التي دَمّرت الجميع وتركت الإنسان العربي يتخبط في الغمّ واليأس؟

هذا الكتاب عن تشارلز تايلر الذي أعده سايد مطر محاولة قيّمة وجريئة، نرجو أن تساهم في إيجاد مناخ سياسي جديد من أجل بناء أوطان عربية راقية تعالج خلافاتها بالحوار والنقاش، وتحترم التعددية والخصوصية، ضمن أنظومة قانونية راقية تحفظ حقوق الجميع.

مدخل

تشارلز تايلر (Charles Taylor) فيلسوف كندي ولد في مونتريال (كندا) في الخامس من تشرين الثاني/ نوفمبر 1931 من أب أنكلوفوني وأمّ فرانكوفونية. وهو أستاذ سابق في الفلسفة والعلوم السياسية في جامعة ماكغيل (MacGill) الكندية، بين عامي 1961 و1997. درس في جامعة ماغيل، فحاز إجازة في التاريخ في عام 1952. وفي عام 1955، توجّه إلى جامعة أكسفورد فنال منها إجازة في العلوم السياسية والفلسفة والاقتصاد، والدكتوراه في الفلسفة (1961). تأثّر فكره بمذاهب فلسفية شتى، منها الفلسفة التحليلية والظاهراتية وعلم التأويل والفلسفة الأخلاقية والأنثرولوجيا وعلم الاجتماع والسياسة والتاريخ. وعيّنته الحكومة الكيبكية مع عالم الاجتماع جيرار بوشار (Gérard Bouchard) في عام 2007 رئيسين للجنة الاستشارية الخاصة بممارسات التكيُّف المتصلة بالاختلافات الثقافية.

تُدرج فلسفة تشارلز تايلر[1] الأخلاقية والسياسية بطابعها الجماعتي

(1) يُعتبر تايلر في النقاشات الفلسفية الأخلاقية والسياسية المعاصرة أحد أبرز المفكّرين الممثّلين للنزعة الجماعتية (Communautarisme). وهي نزعةٌ تعتبر في وجيز العبارة أن الجماعة التاريخية سابقةٌ من حيث التكوين لهوية الفرد، خلافًا للتيار الليبرالي الذي يُنصِّب الحرية الفردية ركنًا أساسًا ينهض بالمجتمعات الغربية الحديثة والمعاصرة. وهو ما يُعرف بفلسفة العقد الاجتماعي المكوِّن للاجتماع السياسي. غير أن تايلر لم يتبنَّ صراحة مثل هذا الانتماء. وأعماله عديدة ومتشعّبة ولا يمكن حصرها في مذهب أو نزعة ما. فهو لا يخفي اعتماده فكر هيغل وفتغنشتاين وأوستن ومرلو-بونتي وماكس فيبر ودوركهايم ومدرسة فرانكفورت. وعلى الرغم من هذه التأثيرات المنوعة والمتباينة (في الظاهر) يسعى تايلر إلى إيجاد استمرارية وتماسك بين هذه المذاهب الفلسفية فينشّط تحاور بعضها مع بعض مستجليًا نقاط التواصل بينها ومخرجًا إياها من عزلتها المعرفية. من المهم أيضًا أن نعرف أن تايلر كان ماركسيًّا في الخمسينيات والستينيات، =

(Communautariste)[2] في إطار التقليد الليبرالي الحديث، وذلك لأخذها الصريح بأهم مكتسبات الديمقراطيات الليبرالية الغربية: المساواة في الحقوق والحريات المدنية والسياسية الأساسية. ما يدل بوضوح على رفضه التام لجميع أشكال القيم والمعتقدات التي تناهض «الحداثة» وتراثها الأدبي والفكري، لكنه ما فتئ يوضح أن فلسفته تُعرض عن تصور الحريات الأساس هذه باعتبارها حريات ذاتية مجردة قوامُها «الفردانية» الأخلاقية ونهجُها نهج «الأداتية» السياسية.

معلومٌ أن الفردانية تنامت مع تراجع الدين وانحسار التقليد اللذين لم يحددا قديمًا معايير الواجبات والحقوق وطبيعة الحكم السياسي فحسب، بل كانا منذ وجودهما، خصوصًا بطبيعتهما، الضمانةَ لِلُحمة الجماعة وتماسكها. وفي أثر هذا التراجع فقدت المجتمعات الحديثة شيئًا فشيئًا روابط الوحدة والائتلاف، فأخذت بالتفكك وتراجعت فيها قوة التضامن بين الأفراد التي كان يضمنها الدين والتقليد. ومع إقصاء الدين والتقليد عن الحيز السياسي، كان لا بد من إيجاد

= شأنه في ذلك شأن فلاسفة «جماعتيين» آخرين، في بدايات دراساته الجامعية ومسيرته الفكرية التي أكب في أثنائها على دراسة الفلسفة الأخلاقية والسياسية. لكنه ما لبث لاحقًا أن ارتد عن الشيوعية، خصوصًا بعد الفضائح الكُبرى الذي كشفها خروشوف (Khrushchev) عن الممارسات القمعية الإلغائية الشمولية التي طبعت عهد ستالين وحكمه السياسي. وهنا تجدر الإشارة إلى الروابط والقواسم المشتركة التي تجمع الماركسية والفكر الجماعتي. ومن أبرز هذه الروابط معاداة المذهب الليبرالي في شقيه السياسي (خصوصًا في ما يتعلق بالحياد السياسي والمساواة الصرفة في الحقوق والحريات الذاتية) والاقتصادي (الشيوعية تؤيد حكم طبقة البروليتاريا وتُسند إليها التحكّم في وسائل الإنتاج)، أما الجماعتية فتميل إلى المنظور الأرسطوطالي، مع بعض التعديلات، وهو يحدد توزيع الثروات وفقًا للاستعدادات والاستحقاقات الشخصية (Méritocratie). غير أن هناك أيضًا عددًا من المسائل التي تميز الفكر الماركسي من الجماعتي وتفصل بينهما فصلًا تامًا. ومن أهمّ هذه المسائل وأخطرها التباين الحاد بين المادية التاريخانية التي تعتمدها الماركسية وأصالة المعاني الروحية التي تعتمدها الجماعتية. وهي أصالةٌ تنطوي عليها ثقافة الجماعة وتقاليدها وتركن إليها في المسائل الأخلاقية والسياسية.

(2) كنت أفضِّل أن أعرّب عبارة (Communautarisme) بـ «الجماعتية»، لكن نظرًا إلى معناها السلبي في العالم العربي حيث غالبًا ما تدل على «المنازعة» و«المذهبة» والشرذمة بين الطوائف الدينية وتفاديًا للالتباسات التي ربما تسببها هذه العبارة، كالفهم المغلوط لفكر تايلر الذي يسعى سعيًا دؤوبًا إلى احترام التنوّع الثقافي والعرقي والديني، وتشجيع الجماعات التاريخية (العرقية والدينية) على الانفتاح والتحاور والتقابس بدلًا من الانكفاء والانطواء، لما في ذلك خير الإنسان واستقرار المجتمعات المتعددة ثقافيًا، آثرت أن أعرّبها بـ «الجماعتية» اشتقاقًا من كلمة جماعة.

معايير جديدة تحدد طبيعة النظام الحديث وتنظّم قواعد الاجتماع السياسي، وفاقًا لحقوق وحريات فردية لم يشهدها تاريخ هذه المجتمعات قبلًا. وكان العقد الاجتماعي الحديث المستند الشرعي الذي قامت على أساسه هذه المعايير، فنهض بالمجتمع وبمؤسساته السياسية والقانونية العامة. أما شرعية العقد هذه فاستندت إلى قوة معيار المساواة في الحقوق والحريات بين جميع الأفراد المشاركين في صوغ العقد، إذ إن الأفراد هم وحدهم مصدر جميع السلطات وما ينتج من ذلك من معايير عامة ناظمة يتفق عليها الجميع. وتعني المساواة هنا رفض التمييز بين قدرات الأفراد ومؤهلاتهم الطبيعية أو التفرقة في ما بينهم وفقًا لطبقتهم الاجتماعية أو لانتمائهم الثقافي. وبناء عليه أخذت المساواة، بحسب تايلر، تتيح للفرد «عبورًا مباشرًا إلى المجتمع» (Direct-access to society) من دون وساطات، دينية كانت أم تقليدية[3]. لذلك جاءت هذه المساواة مجردة، باعتبارها قيمة «فرضية» (Hypothétique) «خيالية» (Fictive) أو اصطناعية (Artificielle) منعتقة من روابط الاختلاف المتمثّلة في الدين والطبيعة والتقليد[4]. ما جعل الفرد نظريًا (لا واقعيًا)، بالاستناد إلى معيار المساواة، القاعدة النهائية التي نشأت عليها ركائز الاجتماع السياسي في المجتمعات الغربية الحديثة. وأدّت هذه الفردانية بطبيعة الحال، بوصفها عماد الحضارة الغربية، إلى دحر المقومات الجماعية المتمثّلة في هيمنة الدين ووطأة التقليد.

إضافة إلى ذلك، بدت واضحة هنا الأسباب التي عزّزت نشوء الفردانية وفاقمت تأثيرها في وحدة المجتمعات الغربية الحديثة، ومن ثَم المعاصرة. أما انعتاق العقل الحديث من روابط الطبيعة والثقافة وتوسّله بمعايير مجردة وبقيم افتراضية، فإنما هو ما جعله عقلًا أداتيًا فقدَ صلته بالغايات الطبيعية والتقليدية،

---

(3) يعتبر تايلر «أن الانتماء المباشر إلى المجتمع مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمساواة الحديثة وبالفردانية التي تمثّل أحد وجوه المساواة». ما يعني أن الفرد لا يمكنه أن يعبر عبورًا مباشرًا إلى المجتمع بجوانبه كلها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفنية (على سبيل المثال، الوظائف العامة من أكبرها إلى أصغرها) ما لم تُفرض المساواة في الحقوق وأمام القانون على الجميع، من دون استثناء. انظر:
Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), p. 280.

(4) Charles Taylor, *Les Sources du moi: La Formation de l'identité moderne*, trad. de l'anglais par Charlotte Melançon, La couleur des idées (Paris: Seuil, 1998) p. 50.

لذا أخذ يسخّر الأشياء والإنسان تسخيره لوسيلة يحقق من خلالها غاياته النفعية الصرفة. إن انعتاق العقل هذا ونشوء الفردانية هو ما مهّد الطريق لقلب المعايير التقليدية أو التراثية، إذ إن الفرد ما عاد مصدر السلطات السياسية فحسب، بل أضحى أيضًا مصدر غاياته العملية النهائية مبتعدًا كل البُعد عن تأثيرات الدين والتقليد. فالفرد بات هو من يختار غاياته الحياتية والوجودية ولا يكتشفها في التقليد والتراث أو في الطبيعة، كما ساد الاعتقاد قديمًا منذ أرسطو. والغايات الجديدة التي باتت متاحة أمامه هي غاياتٌ تخضع للمصالح الذاتية الأنانية وتنشغل انشغالًا لا يهدأ بمسائل الاقتصاد والمنفعة. وبتعبير آخر، تحول العقل الحديث إلى عقل أداتي صرف يقوم باحتساب الإمكانات والطاقات ويجعل كل شيء وسيلة قد تكون لازمة وضرورية لتحقيق غايات شخصية أو اقتصادية محضة. فالعقل الأداتي، بحسب تعريف تايلر، هو هذا النوع من العقلانية التي نتوسّل بها بغية احتساب الطريقة الأكثر اقتصاديًّا (أو نفعيًّا) في سبيل غاية ما.

أما مسعى تايلر الفلسفي فنقدي لا يناهض الليبرالية الحديثة في حد ذاتها، إنما ينسلك فيها ويتفاعل معها فيستجلي نقاط ضعفها ومخاطرها، خصوصًا انحرافاتها الفلسفية المصطنعة. ويعتبر تايلر أن العقل المجرد أو المصطنع الحديث، وما نتج منه من مساوئ تجلت في الفردانية الليبرالية والعقلانية الأداتية المفرطة، لا يمثّل إلا مرحلة من مراحل التطور الفكري الحديث الذي لم يكن في الإمكان تجاوزه لولا النزعة «التعبيرانية» (Expressivism) التي انبثقت من المذهب الرومانسي. ومعنى ذلك أن أصالة الفرد الأخلاقية لا تتحقق في معايير أخلاقية مجردة مفترضة أو مصطنعة أو في عقل أداتي نفعي، بل في التعبير عما يسمّى «الخلفيات الثابتة»[5] (Inescapable Backgrounds). وهذه الخلفيات هي الموروثات الثقافية الثابتة التي رسّختها الرومانسية مثمّنةً دور اللغة والتقليد، حتى الدين في تكوين البنية الأنثروبولوجية. بناء عليه، فإن هذه الموروثات تُنشئ هوية الفرد التاريخية وتعتمل في تضاعيفها العملية والوجودية اعتمال التمايز والأصالة.

(5) Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), p. 72.

هذه الموروثات الثقافية، بالنسبة إلى تايلر، قيمة أخلاقية بحد ذاتها، تفيد المعايير العملية وتساعد الفرد في فهم ذاته وتحقيقها من ناحية، كما تمثّل مرتكزًا أساسًا لفهم أصول الشرعية السياسية التي تُبنى عليها التشريعات والقرارات العمومية من ناحية أخرى. من هنا كانت أهمية التطلع الى مسألة الثقافة والبحث في ما تمثّله من حيث الأصالة والرصانة على المستوى الأنثروبولوجي والاجتماعي. فالثقافة، بحسب قولة تايلر، ليست مسألة ثانوية تتعلق حصرًا بما هو خاص، كما ساد الاعتقاد منذ الحداثة التي فصلت سياسيًّا وقانونيًّا بين السياسي (العام) والمدني (الخاص)، إنما هي مكونة للبنية الفكرية الأنثروبولوجية ومصدرٌ جوهري يستند إليه تواصل الأفراد وتفاعلهم السياسي والمجتمعي. وباختصار، مفاد الثقافة أنها منبع الفكر والعمل الإنساني التي بها يبلغ الفرد غاياته الطبيعية مبلغًا خاصًا فريدًا، وبها يتوسّل بمعاني اللغة ودلالاتها وبالتقليد وبالممارسات الاجتماعية. علاوة على ذلك، يستقي الفرد منها معاني حريته الديمقراطية فلا يعتصم بحرية مجردة مصطنعة فارغة من المعاني الثقافية والدلالات التاريخية الأصيلة، لأن نشاطه السياسي يضحى أيضًا تعبيرًا أصيلًا عن انتمائه التاريخي الحضاري.

تكمن وجوه الشبه بين المجتمعات الديمقراطية الليبرالية في أخذها الصريح بمكتسبات الحداثة التي تتمثل كما ذكرنا في شرعية المساواة في الحقوق والحريات الفردية الأساسية. غير أن هناك وجوهًا أخرى عديدة تميز بين هذه المجتمعات وتُظهر اختلافاتها. فالديمقراطيات الليبرالية، عنيت بها الديمقراطيات الغربية الحديثة والمعاصرة، تتشابه في اعتناقها مبادئ أخلاقية ومعايير سياسية وقانونية مشتركة ثبتتها هذه المجتمعات في دساتيرها وطوّرتها مع مرور الزمن وفاقًا للحاجة. إلا أن وجوه الاختلاف بين المجتمعات هذه تبقى في تمايزها الثقافي واختلافها اللغوي وفي اعتناقها تقاليدَ وقيمًا وممارسات تختلف باختلاف تراثها وانتمائها التاريخي. ويعني هذا التمايز أن لكل مجتمع من هذه المجتمعات هوية خاصة، تجمع في مطاويها عنصر الشمولية (المساواة في الحقوق والحريات) وعنصر الخصوصية أو الاختلاف (الثقافة والتاريخ). من هنا كان كلام تايلر عن الديمقراطية الليبرالية أو الديمقراطية الحديثة واصفًا إياها بأنها «ديمقراطية ثقافية

في الجمع» (Cultural Democracy, in the Plural)، كما أنه ما عدنا نتكلم اليوم على الحداثة في المفرد، بل على «حداثات متعددة»[6] (Multiple Modernities). وعلى هذه الحال، تتشارك الديمقراطيات الليبرالية الغربية في اعتمادها سلة من المعايير السياسية والقانونية وتتمايز في هويتها الثقافية وانتمائها التاريخي. وهذا يعني أنه لا يمكن الفصل بين عنصر الشمولية وعنصر الخصوصية، وإلا حدث شرخ في الهوية كما حصل في الثنائية التي كرستها الحداثة بين العقل والطبيعة أو بين المنطق والمضمون (الجوهر) وبين المادة والروح. الأمر الذي أثاره تايلر في مؤلفه **عُسر الحداثة** (Le Malaise de la modernité)، معتبِّرا أن الحداثة أخفقت في مراحلها الأولى في دمج مكتسباتها الجديدة، وفي جعل هذه المكتسبات تتصالح هي والموروثات الثقافية القديمة التي تمثّلت في تصورات الخير الدينية والممارسات التقليدية. والعُسر هذا واضحٌ أيضًا في انحسار الفضائل البطولية التي يسعى إليها المرء في الحياة، وأن الأفراد ما عادت لديهم غايات سامية تستحق الموت من أجلها[7]. والمعلوم هنا أن «المخيال الاجتماعي» (Social Imaginary) الحديث، على سبيل المثال إبان الثورة الفرنسية وإعلان الجمهورية الفرنسية الأولى، لم يقصِ عنصر التقليد، بحسب تايلر، من بنيته في مراحله الأولى، خصوصًا الدين، إلا في مراحل جد متأخرة لامست على ما يبدو نهاية القرن التاسع عشر. ومعنى ذلك أن الفرد لا يدرك معنى الحرية الديمقراطية أو الهوية الديمقراطية الليبرالية التي اكتسبها إبان الثورة المساواتية الحديثة إلا في تواصلها الأصيل مع الغايات السامية والموروثات اللغوية والانتماءات الثقافية الكامنة والراسخة.

من هنا كان «الاعتراف» السياسي بالثقافة، بحسب تايلر، اعترافًا ضروريًا يعرّف الثقافة كمنبع أصيل لتعيين المعايير الأخلاقية ويلهم التوجهات السياسية

---

(6) يسعى تايلر في إحدى مقالاته المتأخرة، وعنوانها «ثقافات الديمقراطية وفاعلية المواطن»، إلى استجلاء معالم الهوية الخاصة بالمجتمعات الديمقراطية الليبرالية، بوصفها هوية لا تؤكد صوابية المساواة في الحقوق والحريات الفردية فحسب، وإنما تعاين قدرها مرتبطًا على ما يبدو ارتباطًا وثيقًا بحتمياتها الثقافية واللغوية والتقليدية. Charles Taylor, «Cultures of Democracy and Citizen Efficacy,» *Public Culture*, vol. 19, no. 1 (Winter 2007).

(7) Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp. 3-4.

الخليقة ببناء المدينة الإنسانية خير بناء. لكن، غدت المجتمعات الديمقراطية الغربية التي يبحث تايلر في صددها ويكتب في تطورها التاريخي وحالتها المعاصرة، اليوم خلافًا للسابق، مجتمعات تتعدد فيها الثقافات وتتنوع فيها الأفكار الفلسفية الأخلاقية والسياسية تنوعًا لا يخلو من التمايز، فالاختلاف الحاد حتى التناقض والتنازع. إذًا، ما عادت هذه المجتمعات، كما عهدناها في الماضي، مجتمعات ذات تقليد ثقافي وديني واحد، إنما تحولت إلى مجتمعات «متعددة الثقافات» (Multiculturelles) بفعل تنقل الأفراد الحر في ما بينها، خصوصًا بسبب تنامي موجات الهجرة إليها[8]. إذ حتّمت هذه التغيرات التي حولت المجتمعات الديمقراطية الغربية من مجتمعات متجانسة عرقيًّا إلى مجتمعات متعددة ثقافيًّا ومنوعة دينيًّا، حتّمت النظر في تداعياتها على هذه المجتمعات وتأثيرها البالغ في استقرارها الاجتماعي والسياسي. ويسأل سائل هنا لماذا يصر تايلر على ضرورة الاعتراف السياسي والقانوني بالاختلافات العرقية الثقافية والدينية، خصوصًا أن تنامي هذه الاختلافات من حيث تمايزها وتباينها هو مدعاة قلق على وحدة المجتمع وتماسكه؟ بناء عليه، أفلا تكفل المعايير العامة، من حقوق وحريات أساسية، المعايير المعمول بها تقليديًّا في الدول الديمقراطية الليبرالية الغربية، مثلَ هذه الاختلافات وتصونها في الدساتير وترعاها في الممارسات السياسية؟ وبتعبير آخر، ألا تكفي المساواة الديمقراطية في الحريات وأمام القانون في الذود عن حق التمايز والاعتناق الحر لأنماطِ عيش فريدة يختارها الفرد (أو الجماعة) ويعرف بها هويته الأخلاقية والوجودية؟ أم أنه يجب على هذه الدول أن تبدل في عقيدتها السياسية وتغير في نظرتها القانونية الكلاسيكية بموازاة هذه التغيرات حتى تواكبها؟

قوام هذه الأسئلة هو الاستفسار عن دور ممكن لليبرالية السياسية إزاء مسألة الاعتراف. وهي الليبرالية التي ما برحت تقليديًّا تعتنق «الحياد» (Neutralité) إزاء المسائل العرقية والثقافية، بوصفها مسائل لا تعدو كونها خاصة ولا طاقة للدولة على النظر في شأنها. وكان التصور الليبرالي التقليدي يرى في الحياد السياسي

(8) Charles Taylor, *Multiculturalisme: Différence et démocratie*, trad. de l'américain par Denis-Armand Canal; avec des comment. de Amy Gutmann [et al.] (Paris: Aubier, 1994), pp. 58-60.

ضرورة قصوى للنهوض بالاستقرار الاجتماعي، لا بل إحدى الركائز النهائية التي تؤسّس «الشرعية السياسية» (Légitimité politique)، وذلك لسببين رئيسين على الأقل: الأول حماية الحريات المدنية من تدخّل الدولة في مسائل كحرية الضمير والدين والاجتماع، ومنعها من أن تكون طرفًا يبتّ بطلانها أو أحقيتها. والثاني يُعزى إلى حماية الدولة نفسها من الجماعات العرقية والدينية، نائيةً بنفسها عن الحكم في تصورات الخير المختلفة التي ربما تعمد فئةٌ إلى فرضها في الحيز العمومي على فئة أو جماعة أخرى.

أما تايلر والفلاسفة الجماعتيون[9] على وجه العموم، فيرفضون مثل هذا الحياد الذي لا يعني إلا الابتعاد عن الاعتراف بالمسائل التي تشغل بمقدار أكثر بال الإنسان وتحكم انهمامه الحياتي وتساؤلاته الوجودية. وعلى الدولة، بالنسبة إليهم، أن تنظر في هذه المسائل الجوهرية فلا تحصر وظيفتها في النظر في مسائل الاقتصاد والخدمات والتبادلات النفعية الصرفة فحسب. ما يضمن للأقليات

---

(9) إن أبرز فلاسفة الجماعتيين المعترف بهم في إطار النقاشات الدائرة بين الليبراليين جون رولز (John Rawls)، ويل كيمليكا (Will Kymlicka) والجماعتيين أربعة: تشارلز تايلر، ألَسداير ماكينتاير (Alasdair Macintyre)، مايكل ولزر (Michael Walzer)، ومايكل صاندل Michael Sandel). على الرغم من الاختلافات التي نشأت بين هؤلاء الفلاسفة وكانت تراوح بين الرفض المطلق لليبرالية السياسية والانفتاح النسبي على بعض معاييرها، فإنهم يتشاركون مسائل جوهرية عديدة، سنأتي بين الحين والآخر على ذكرها بشكل مقتضب في سياق البحث، كلما دعت الحاجة إلى ذلك. إن النقاش الدائر بين الليبراليين والجماعتيين يتعلق بالتصور الخاص لعلاقة الفرد الأخلاقية والسياسية بجماعته التاريخية. فالسؤال الأساس في هذا النقاش هو التالي: هل تكوّن الجماعة البنية الأنثروبولوجية الأخلاقية، وهل يمكن بالتالي اعتبارها تكوّن هوية الفرد فتضحي الوسط الأصيل الذي تتحقق فيه الغايات الشخصية الطبيعية؟ ما يعني، بالنسبة إلى الجماعتيين، أن الحريات الفردية الأساسية التي تذود عنها الليبرالية لا تحصّل معناها إلا في انفتاحها على الثقافة والتقليد واللغة وتاريخ الجماعة الأصلية. وتطرح هذه المسألةُ إشكاليات جمّة أبرزها موضوع أولوية الجماعة على الفرد (وهو الطرح الجماعتي) وأولوية الحقوق الفردية على الجماعة (وهو الطرح الليبرالي). ويتعلق هذا النقاش بأولوية السياسي على الحق (Droit). وهو طرحٌ جمهوري يناصره الجماعتيون ويؤصّلوه لما يحمل في مطاويه من طاقات الائتلاف والمشاركة السياسية والتضامن الجماعي. في حين لا يني الليبراليون يعتصمون في جميع الأحوال بأولوية الحريات الفردية على الجماعة وتداولاتها السياسية الديمقراطية، ويرفضون من ثَم إقامة أي تراتبية بين هذه الحريات. انظر التعريف الخاص بكل واحد من هؤلاء الفلاسفة في الملحق (ثبت الأسماء).

مقدارًا أوسع من الاعتراف يجيز لها التعبير عن تمايزاتها الثقافية والدينية في الحيز العمومي. كما أن ما يبرر أيضًا مثل هذا الاعتراف، بالنسبة إلى تايلر، هو أن الادعاء بأن المعايير العمومية هي معايير محايدة ليس إلا ادعاء هزيلًا وغير مقنع. ذلك أن المعايير هذه تنبثق في كثير من الأحيان من هوية الأكثرية التاريخية وانتمائها الثقافي. فالأعياد الرسمية وأيام العطل المعمول بها في روزنامة المجتمعات الديمقراطية الغربية، على سبيل المثال، توافق على وجه الحصر أعياد الديانة المسيحية. ويتضح هنا واجب هذه المجتمعات في أن تقوم بتلبية بعض مطالب الأقليات أو الجماعات العرقية وتعترف بها، خدمة للمساواة المنصفة التي لا يُفترض بها أن تميز بين فئة وأخرى من المواطنين.

هكذا، نعاود السؤال: ألا يخالف الاعتراف بالمطالب العرقية والدينية الناجمة عن بعض الجماعات إحدى ركائز الديمقراطيات الليبرالية المتمثّلة في العلمانية؟ فالدولة العلمانية تأبى الانصياع، من حيث المبدأ، لمثل هذه المطالب وترفض بالتالي الاعتراف بها، إذ إنها تقوم في الأساس على مبدأين راسخين: «الفصل بين الدين والدولة» و«حياد الدولة إزاء الديانات» أو «خروج الدين من الحيز العمومي». فما هي إذًا التسويغات الممكنة التي يقدمها تايلر في الذود عن مطالب التكيف الدينية، على الرغم من تعارضها الظاهر ومبادئ العلمانية المذكورة؟ وهل يمكن تبرير مطالب التكيف الدينية، كما سنرى في الفصل الرابع والأخير من هذا الكتاب، على قاعدة أن حرية الدين لا تعني حرية اختيار المعتقد الديني فحسب، بل تتعدى ذلك إلى الحق في إظهاره وممارسته في الحيز العام.

أول الكلام في ذلك أن الحرية الديمقراطية المجردة غيرُ كافية ويجب عليها أن تتصل بمضامين الثقافة والتاريخ. وضرورة الاعتراف بالمضامين هذه ليست ظرفية أو عرضية، إنما تهدف إلى غاية أبعد من مجرد حصرها في استيعاب الأقليات أو الجماعات العرقية في ثقافة الأكثرية الأرحب. فالاعتراف يُساهم من جهة في مساعدة الأفراد على توجيه حياتهم العملية والوجودية، ويحثّهم من جهة أخرى على الاندماج الاجتماعي فيشجّعهم على المشاركة السياسية الفاعلة. من الواضح أن تايلر يرفض اعتبار الاعتراف هذا سببًا يُضعف الوحدة الاجتماعية

ويشجّع الأقليات العرقية على الانطواء والانكفاء عن المشهد العام. إنه بالأحرى اعتراف يعزّز الاستقرار الاجتماعي والسياسي لما يحمله من طاقات التواصل والائتلاف.

هذا في ما يتعلق بالنظرة الشاملة المقتضبة إلى الموضوعات التي تتناولها فلسفة تايلر. أما في ما يختص بمنهجية العمل، فعمدنا إلى تقسيم هذا الكتاب أربعةَ فصول. نُعنى في **الفصل الأول** «القديم والحديث بين النزاع والمصالحة» بمسألة الاختصام الذي نشب بين الموروثات القديمة (الدين والتقليد) والمكتسبات الحديثة (الحريات الفردية). وأدى هذا الخصام إلى نشوء عسرٍ في هوية المجتمعات الليبرالية الحديثة. وكانت النزعةُ الرومانسية، بوصفها آخر مراحل الحداثة، قد استطاعت تخطّي ذلك العُسر بالعمل على مصالحة العقل والطبيعة والمنطق الخالص والشعور الإنساني. وننظر في هذا الفصل في الانقسام الحاد الذي نشأ بين مكتسبات الحداثة، من انعتاق للعقل من روابط الدين والتقليد واعتلان الثورة المساواتية في الحقوق والحريات الفردية، والموروثات الثقافية التقليدية القديمة. ونعمد في هذا الفصل إلى إيضاح سعي تايلر إلى استجلاء معاني العُسر والانقسام بين الحديث والقديم والعمل على إمكان المصالحة بينهما. ويُقسم هذا الفصل ستةَ عناوين. نعالج في العنوان الأول «الخلفيات الثابتة» أهمية انسلاك الذات في المعاني الأصيلة المنبثقة من هذه الخلفيات أو الموروثات الثقافية التي كانت تكون قديمًا الهوية الفردية والجماعية. وهذه المعاني ثابتةٌ لأنها موروثةٌ يعبَّر عنها في اللغة والجسد والجماعة التاريخية. ونتناول في العنوان الثاني «اللغة وسيط تعبيراني» مسألة اللغة لما لها من أهمية كوسيط فريد يُعبَّر به عن معاني هذه الموروثات الثقافية الثابتة. فاللغة ليست وسيطًا تعبيرانيًا يظهّر الشعور الإنساني الذي تحتشد فيه عناصر التمايز والفرادة وتعتمل فيه بذور الاختلافات الأنثروبولوجية فحسب، إنما هي أيضًا موطن التكشّف حيث لا تقفل، بحسب تايلر، على معاني الوجود الإنساني إقفالًا نهائيًا. ويأتي العنوان الثالث «المساواة الحديثة البسيطة» ليضمن مثل هذه الحرية وهذا الحق في التمايز انطلاقًا من مبدأ المساواة في الحقوق والحريات الفردية الأساس. وتكون المساواة الحديثة مساواة بسيطة في كونها تضمن للفرد حقوقًا وحريات أساسية، وتحميه من أنواع

الهيمنة دينية كانت أم تقليدية أم سياسية. ونبرز في العنوان الرابع «المساواة في بعدها الرومانسي» ضرورة المساواة الحديثة، إلا أنه يعتبرها جاءت ناقصة وغير كافية. فالمساواة هذه كانت قد فرضت نوعًا من المساواة الصرفة حماية للفرد من شتى أنواع الهيمنة، إلا أنها لم تأخذ بأهمية اللغة والثقافة والممارسات التقليدية التي تكوّن هوية الفرد، والتي يستقي منها هذا الأخير معاني وجوده. لذلك يُنظر إلى الثورة المساواتية البسيطة على أنها أولى مراحل الحداثة التي لم تكتمل إلا في النزعة الرومانسية. ولشدة هذا الترابط بين الفرد والموروثات الثقافية الجماعية نستجلي في العنوان الخامس «الهوية الثقافية ودلالاتها العملية» قيمة هذه الموروثات العملية ودلالاتها الأخلاقية. ذلك أن الثقافة والتقليد لا يؤثّران تأثيرًا عرضيًّا في البنية الأنثروبولوجية، بل يكوّنان هوية الفرد تكوينًا أصليًّا ويفعلان فعلهما في تصوراته للخير والكون. وبما أن هذه التصورات متأصّلة في هوية الفرد، فإنها تعتبر تصورات جوهرية وبالتالي منابع أصيلة للعمل الإنساني يرجع إليها المرء ويهتدي بها. ونُظهر في العنوان السادس والأخير «من أصالة المعاني الأخلاقية إلى أحقية التعددية الثقافية» أحقية التعدد الثقافي وضرورة احترامه. فالتعدد هذا تعبيرٌ طبيعي عن تصورات الخير المنوعة وضروري بوصفه دليلًا أساسًا وواضحًا على وجود الديمقراطية. فالديمقراطية لا تنهض إلا في حرية التمايز وحق الاختلاف ورفض هيمنة التصورات (الدينية والتقليدية والسياسية) الشمولية الأُحادية الإقصائية.

نُبرز في **الفصل الثاني** «الاعتراف بالتعددية الليبرالية السياسية» الأهمية القصوى للخلفيات الثابتة أو الموروثات الثقافية التي تعتمل في هوية الفرد التاريخية وتكوّن بنيتها الأنثروبولوجية تكوينًا أصيلًا. وهو ما يؤكد بحسب تايلر ضرورة الاعتراف السياسي والقانوني بهذه الموروثات لما لها من أثر بالغ في حياة الفرد وفي استنهاض المعية الإنسانية على المستوى العملي والوجودي. وننظر في هذا الفصل في ضرورة الاعتراف السياسي بالاختلافات الثقافية والعرقية، لما لهذه الاختلافات من أهمية بالغة على الصعيدين العملي والسياسي. ومن ثَم نروم أن نتحقق هل يتوافق الاعتراف والليبرالية السياسية التي اعتادت تقليديًّا الحيادَ إزاء هذه المسائل الشائكة النسبية والمعقدة. نتناول في العنوان الأول من

هذا الفصل «من التجانس إلى التعددية الثقافية» مسألة التجانس الذي تفرضه المعايير العامة المحايدة وتعزّزه المساواةُ الصرفة الافتراضية. ويتبين هنا أن مثل هذا التجانس يعجز عن مراعاة التمايزات الموجودة بين الأفراد والجماعات التاريخية، ويخفق في إظهار حقيقة المجتمع الإنساني كموطن للتعدد الثقافي والتمايزات العرقية. أما العنوان الثاني «من التعددية الثقافية إلى الاعتراف السياسي»، فيتطرق إلى الدولة، من حيث الواجب المسند إليها، في أن تنظر إلى مسائل التعددية الثقافية نظرة إيجابية وتعترف بها كجزء لا يتجزأ من سياساتها العمومية ومنظورها القانوني وقراراتها الإجرائية. ونصل إلى العنوان الثالث «الاعتراف وحياد الليبرالية السياسية» لنعالج مسألة قبول الدول الديمقراطية الليبرالية النظر الجدي في قضايا الاختلاف الثقافي. فهذه الدول التي اعتمدت تقليديًا الحياد إزاء مسائل الدين والتقليد يجب عليها أن تعترف بقيمة الاختلافات، لأن الاعتراف هذا هو اعترافٌ «بالقدرة الكامنة الشاملة الإنسانية»، وهي القدرة على «الانوجاد» والتعبير والتمايز. ولا نعنى في العنوان الرابع «الليبرالية بين الحياد والتفاعل الثقافي» بضرورة خروج المجتمعات الديمقراطية الليبرالية عن حيادها والنظر إلى مسائل التعدد الثقافي فحسب، بل نعنى أيضًا بانفتاح هذه المجتمعات على تحاور الثقافات وتباحثها في الشأن السياسي وانسلاكها المتمايز والشرعي في الحيز العمومي. تكمن أهمية هذه النقاشات في انفتاح المعايير الليبرالية العامة على المسائل الأخلاقية الجوهرية، حيث تسترشد بما يصدر عن تحاور الجماعات الثقافية وتستفيد من تفاعلها وتقابسها وتوافقها على المستوى السياسي والقانوني. وهذا ما يؤكد في العنوان الخامس «الحقوق الفردية بين انسلاكها التاريخي وأولويتها على الثقافة» أن الاعتراف السياسي اعترافٌ بحقوق ثقافية جماعية تطالب بها الأقليات والجماعات العرقية، بوصفها تعبّر عن هويتها الأصيلة وانتمائها التاريخي. إلا أن هذا الاعتراف بالقيم الثقافية لا يعني السماح للجماعات العرقية بحرية تصرف لا محدودة، لأن هذه الجماعات لا يمكنها، وهي تمارس عاداتها وتقاليدها، أن تخرج عن المعايير العامة واحترام حقوق الفرد وحرياته الأساس. وهنا نصف في العنوان السادس والأخير «الحرية السلبية والحرية الإيجابية» الحريات الفردية القانونية المجردة كحريات سلبية

تعمل على ترتيب قانوني شكلي لحريات الأفراد في الحيز العام، فحسب. فالمنظور السلبي للقانون هو منظورٌ يحصر مهماته في ضبط الحريات وعلاقات التبادل بين الأفراد، وفقًا لظاهر الفعل الإنساني لا تبعًا لدوافعه ومضمونه. أما النظر إلى الحرية الإنسانية كحرية إيجابية، فإنه يعني أن ينظر القانون العام لا في ظاهر الأفعال والعلاقات وحدها، بل في مضمون الحرية، يتحرى فيها عن مكامن الضعف والخلل. ويعني ذلك أن الحرية السلبية تلتزم من حيث الشكل إظهارَ الحواجز الخارجية التي تعترض حرية الإنسان، في حين تنكب الحرية الإيجابية على التبصُّر تبصرًا يستطلع الحواجز الداخلية (الخوف مثلًا) التي تعوّق حرية الفرد وتمنع نموه وتطوره.

أما في **الفصل الثالث** «وحدة المجتمع في المشاركة المنوعة والاندماج» فنبين إيجابية الاعتراف السياسي بالتنوع الثقافي والتعدد العرقي، لكونه محفزًا أساسًا يشجّع الأقليات على المشاركة السياسية في شؤون المدينة الإنسانية والاندماج في النسيج الاجتماعي. ويكون هذا الاندماج اندماجًا يحكمه التنوع، لأن التمايزات الثقافية تظهر في الحيز العام آخذة بالتلاقي ساعية إلى التشارك مستنهضة التفاعل فالتقابس. ونركز في هذا الفصل على الدور المحوري الذي تمثّله المشاركة السياسية في تواصل جميع المكونات المنوعة، خصوصًا الأقليات والجماعات العرقية، ودمجها في الأكثرية حتى تحقيق وحدة المجتمع وتماسكه. ونبحث في العنوان **الأول** من هذا الفصل «الليبرالية القانونية والمشاركة السياسية» إمكان تخطي المنظور الليبرالي القانوني بوصفه يعتمد القانون والقضاء سبيلًا وحيدًا لحل المشكلات العالقة بين الأفراد والجماعات وبين هذه الجماعات والدولة. فيأتي المنظور السياسي الجمهوري كأحد هذه الحلول، بوصفه يشجع على التواصل والتداول ويحثّ على تجاوز الاختلافات والتعامل مع الخلافات على قاعدة النقاش والتفاهم والتوافق. ونبرز في العنوان **الثاني** «بين المشاركة والتطابق: الاندماج السياسي» بوضوح أن المشاركة في الشؤون السياسية لا تعني على الإطلاق محو الاختلافات من النقاشات والنشاط السياسي الدائر وعزله عن الحيز العمومي. ومن الثابت أن تايلر يناهض مثل هذا العزل للتمايزات الثقافية وإقصاءها عن المشهد السياسي. والاعتبار في ذلك أنه كلما استند التوافق الوطني

إلى الأبعاد الجوهرية (الثقافة) كان أقوى وأنجع. وبناء عليه، نبيّن في العنوان الثالث «من المواطنة المشتركة إلى المواطنة المنوعة» أن إظهار التمايزات الثقافية والعرقية واعتلانها في الحيز العمومي، هو ما يضمن العبور من مواطنة مشتركة تستند إلى معايير عمومية متجانسة لا تميز بين الأفراد إلى مواطنة منوعة قوامها الوحدة في التمايز. ويمكن أن تكون الهوية المشتركة أيضًا هوية تنبثق من تاريخ ولغة، وربما من دين، تأتلف حولها كلها جماعةٌ ما. من هنا كان فرض الهوية المشتركة على الأقليات التي تعتبر نفسها في الأصل جماعات متمايزة، الأمر الذي يؤدي إلى اتساع الشرخ بينها وبين الجماعات المهيمنة، مهددًا الوحدة الاجتماعية ومفاقمًا الشقاقات والنزاعات ومثيرًا مخاطر الانشقاق والانفصال. فإذا باللامركزية السياسية التي نطرحها في العنوان الرابع «اللامركزية السياسية والفدرالية» بمنزلة حلٍّ تعتصم به الفدرالية التي تضمن إمكان المشاركة السياسية الفاعلة لجميع الفئات والجماعات، وتوزّع السلطات السياسية والقانونية المركزية. وتُعتبر الفدرالية حلًّا سياسيًّا ممكنًا لأنها تحافظ في الوقت نفسه على سلامة الدولة ووحدة أراضيها من دون اللجوء إلى الانفصال، ما يحفظ للأقليات القدرة على المشاركة والتأثير في القرارات المركزية ويضمن لكل جماعة قومية استقلاليتها في الحكم.

نطرح في الفصل الرابع «العلمانية وتحديات مطالب التكيف» منافع الانفتاح السياسي على التعدد الثقافي، وما يولّده هذا الانفتاح من مخاطر الاعتراف القانوني بمطالب الجماعات العرقية والدينية على وحدة المجتمع وتماسكه. ويكون مطلب تكيف هذه الجماعات أو الأقليات مطلبًا «عاقلًا» عندما يأتي بالخير على المصلحة العامة، فلا يعطّل عمل المؤسسات العمومية والخاصة التي تجيزه ولا يتعارض بأي شكل من الأشكال وضرورات تكييف المعايير العامة التي توافقه. ونناقش في هذا الفصل أيضًا سعي بعضِ الأقليات والجماعات العرقية المهاجرة أو غيرها إلى المطالبة بأن تكيِّف الدولةُ المعاييرَ العامة الناظمة لتراعي بعض ما تلزمهم به معتقداتهم الدينية. ونرمي من هذا الفصل إلى مصاحبة تايلر في استفساره هل يتوافق هذا النوع من التكيف وروح العلمانية أم يعارضها؟ ويقتضي ذلك أن نعرف الأسباب والحجج التي يسوقها تايلر في الذود عن ضرورة انفتاح

المؤسسات العمومية على مسائل التكيف الدينية. لذلك طرحنا في العنوان الأول من هذا الفصل «العلمانية والحياد السياسي» مكانة العلمانية التقليدية الملازمة للحياد السياسي، لنبحثها. ومعنى ذلك أن المجتمعات الديمقراطية الليبرالية الغربية هي في أصلها مجتمعاتٌ علمانية تعتنق عادةً الحياد إزاء المعتقدات الدينية فلا تتدخّل في شأنها أو تبت أحقيتها أو بطلانها. ونعرض في العنوان الثاني «مقومات العلمانية الأساسية» رؤية تايلر الخاصة التي لا ترى في العلمانية السليمة عدوًا للدين، تحتّم عليها إقصاءه إقصاءً كليًا من الحيز السياسي. صحيح أن الحياد وفصل الدين عن الدولة من مقومات العلمانية، إلا أن ذلك لا يعني حيادًا وفصلًا جذريًا على نحو ما تتصوره الأنظمة المدهرنة أو العلمانية المتطرفة. ومعنى ذلك أنه يحق للجميع بأن يعبروا في الحيز السياسي عن خصائصهم الدينية شرط أن يحفظ ذلك المساواة ويصونها. من هنا لا مانع كما يتضح في العنوان الثالث «علمنة مؤسسات الدولة والأفراد» من أن يرتدي موظفو المؤسسات العامة شارات دينية تُظهر معتقداتهم الدينية أو الروحية. ولا مانع أيضًا، كما يرى تايلر، من أن تبقي الدول في مؤسساتها وساحاتها العامة على رموز دينية إذا مثّل ذلك تعبيرًا فنيًا أو تراثيًا عن حقبة من حقبات المجتمعات العلمانية الغربية. فمسائل التكيف ما كانت لتُشرع، كما يتبين ذلك في العنوان الرابع «ضرورة التكيف القانونية»، لولا استنادها إلى التفسيرات القانونية والقضائية للقانون العام أو الدستوري. وفي تسويغ ذلك سببان على الأقل: الأول يكمن في كون المعايير العامة المفترض بها أن تكون محايدة ليست دائمًا كذلك، بوصفها تعبّر في كثير من الأحيان عن ثقافة الأكثرية وخصوصيتها التاريخية. والثاني هو أن مطلب التكيف الديني يقتضيه أيضًا مبدأ المساواة في حرية الضمير والتعبير عن المعتقدات الدينية وغيرها. ونعنى في العنوان الخامس «المعتقدات الجوهرية والتذوقات التفضيلية» بتعريف المعتقدات الدينية أو الروحية ووصفها بالجوهرية في كونها تؤثر تأثيرًا بالغًا في حياة الفرد العملية وتحتشد فيها معاني الوجود الإنساني. وهي إلى ذلك تستحق أن يُعترف بها وتُكيف تكيفًا يراعي القانون العام نظرًا إلى أهميتها ودورها العميق في حياة الإنسان. وهي بذلك تخالف سائر التذوقات التفضيلية السطحية التي، إذا ما أعرض الناس عنها، لن تُحدث خللًا عمليًا في البنية الأنثروبولوجية ولا تدهورًا

وضياعًا في معنى الوجود. إضافة إلى ذلك، ننظر في العنوان السادس «فردانية المعتقد وإشكالية التعدد» في ضرورة اعتبار المعتقدات الجوهرية معتقدات جماعية وفردية على حد السواء. ووفقًا للاجتهادات القانونية التي تعتمدها المحاكم العليا، لا يمكن أن يُحصر التكيف في المعتقدات الجوهرية الدينية الجماعية أو في المعتقدات التي تستند إلى عمارة لاهوتية أو فلسفية. فالقاعدة الأساس لقبول مطلب التكيف تنحصر في قدرة هذا المطلب على البرهنة على دوره الجوهري في تعريف هوية الفرد وتقويم حياته العملية والوجودية. ونتناول في العنوان السابع والأخير «حدود التكيف وحرية الدين»، الحدود القانونية التي تفرضها المعايير العامة على حرية الدين ومطالب التكيف الجوهرية. إذ يرفض المسعى التايلري أن تعمد المؤسسات العامة إلى تكييف بضعة من المطالب الدينية أو الملحدة حتى لو كانت هذه المطالب جوهرية، وحجته في ذلك أن مثل هذه المطالب لا يحترم معايير العدالة العمومية، وأهمها مساواة المرأة بالرجل والمساواة في الحقوق والحريات الفردية الأساسية.

في ختام القول، نستند في هذه الدراسة إلى أعمال تشارلز تايلر الكاملة التي كُتبت باللغتين الفرنسية والإنكليزية. واعتمدنا في هذا الكتاب معظم مؤلفات تايلر في لغتها الأصلية، ما خلا بعضًا منها ما كان في الإمكان الحصول عليه إلا في الترجمة الفرنسية. ويجدر القول في هذا السياق أننا راعينا على قدر الإمكان مسرى التطور الذي طرأ على فكر تايلر. الأمر الذي يُعين في استجلاء مضامين فلسفة تايلر الأخلاقية والسياسية واستيضاح تطوره الفكري والتعديلات التي نعتبرها في طبيعتها وأغلبيتها تفسيرية. وعلاوةً على ذلك لم نتناول في هذه الدراسة فكر الفيلسوف الكَندي على نحو نقدي مركّز، وأعرضنا عمدًا عن طرح الانتقادات الليبرالية الواسعة التي يواجهها تايلر هو والفلاسفة الجماعتيون، وأهملنا تمايز هؤلاء الفلاسفة ومواقفهم المتشعّبة من هذه الانتقادات. ذلك أن هذه الموضوعات كلها شائكة ومعقدة، ولا مجال هنا للتطرق إليها، نظرًا إلى هدف هذه الدراسة الذي ينحصر في تعريف فلسفة تايلر وشرحها شرحًا مستفيضًا. إلا أن هذه الموضوعات ربما تفرض نفسها في سياق البحث كلما دعت الحاجة إلى ذلك. فيأتي تناولها الطارئ توضيحًا لمفاهيمَ وقضايا (مثل المساواة والحيادية السياسية... إلخ)

ما كانت لتظهر أصلًا وتُثار في الجدالات الدائرة في الفلسفة الأخلاقية والسياسية لولا الأهمية التي تحظى بها في النقاشات والتباينات الحاصلة في شأنها بين النزعة الجماعتية التي يُنسب إليها تايلر والليبرالية السياسية الكلاسيكية. ولا يغيبنَّ عن بالنا في نهاية الأمر المسائل المهمة التي تجمع فكر تايلر والحداثة الليبرالية، خصوصًا أنه اعتمد أسس هذه الحداثة الفكرية وتراثها الأدبي، رافضًا الطعن في أحقيتها الفلسفية، منبّهًا من مخاطرها وتنظّراتها التجريدية الصرفة، مصحّحًا مسارها ومصوّبًا إياها نحو التقليد والثقافة وروابط الجماعة التاريخية.

الفصل الأول

القديم والحديث بين النزاع والمصالحة

كثيرًا ما يهاجم تايلر الغلو العقلاني في مؤلفاته. وهي نزعةٌ ترمز إلى المسعى البنيوي للإبيستمولوجيا الحديثة باعتبارها تؤكد أولوية العقل النظري ونهائيته في ميدان المعارف المتصلة بالأخلاق والسياسة. فالعقلانية المسرفة تتميز بطموحها الصريح إلى بلوغ «الموضوعية»[1] في التشريع وسن المعايير الأخلاقية والقوانين العامة. ومع كونها تلتزم الموضوعية والشمولية، فإنها بطبيعتها لا تنسلك في السياق التاريخي الحياتي الثقافي المتعدد الآفاق والرؤى. وتستند تلك الموضوعية بالدرجة الأولى إلى نهج فكري يذهب بالعقل إلى «الانعتاق من الروابط» (Désengagement) التاريخية ريثما يبلغ الكلية.

نشأ النهج العقلاني المنعتق من الروابط من التقليد الفلسفي منذ ديكارت. لكنه ما انفك يؤثّر في النهج التجريبي للفلسفة التحليلية الأنغلوسكسونية. فالأخلاق عند ديكارت على غرار مسألة الإبيستمولوجيا تُعرّف باعتبارها دعوة إلى الانعتاق من الروابط وعدم الانسلاك في العالم الإنساني الطبيعي، وهو انعتاق يجعل العقل سلطة أداتية تُسخّر العالم وتحكم الشعور الإنساني[2]. ذلك أن العقل

---

(1) «أن ننظر بموضوعية إلى مجال ما يعني أن ننزع عنه قوة المعيار بالنسبة إلينا، أو على الأقل أن نقفل على المعاني التي يوحي بها إلينا في حياتنا (...). وأن ننظر إلى مجال الوجود هذا من دون أن نتأثر بالمعاني وقوة المعيار، يعني أننا نقاربه بموضوعية». Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), p. 283.

(2) إن فكرة انعتاق العقل من الروابط فكرةٌ تحرّر، بحسب تايلر، من الانعزال والتقوقع على أهدافنا الضيقة. وهذا ما يمكّننا من التعالي ورؤية الكل على مسافة واحدة محايدة. وهو ما قال به كانط عندما اعتبر أن هناك أمرين اثنين يثيران شغفه: «السماء العالية المرصّعة بالنجوم والقانون الأخلاقي في داخلي». غير أن هناك من أكد قدرات الإنسان الأخلاقية العالية هذه، لكن مع تأصيلها في الشعور الطبيعي. فروسّو، على سبيل المثال، اعتبر أن فضيلة التعاطف والتآخي لا تقيم في العقل المنعتق من الروابط. إنها تنبع من الشعور الإنساني الذي تعطّله الشهوات وتمنعه من النمو. ويكمن دورُ الإنسان هنا في التبصّر وإيجاد الشروط التي تحرّرنا من أنانيتنا الضيقة حتى تطلقنا نحو محبة الآخر. انظر: المصدر نفسه، ص 250-251.

المنعتق من الروابط أداةٌ تحدد عمل الطبيعة وفقًا لتوجّهاتها. وخلافًا للقول بالغائية الطبيعية الأرسطوطالية كمعيار أخلاقي يعيّن قيم العمل الإنساني وتوجّهاته، يعود إلى العقل (النظري) أن يشرع في شأن تلك المعايير كفيصل يُصدر أحكامًا عامة متعالية لا تتأثر بما يحصل في التاريخ من حوادث وتغيرات فريدة. لذلك يسعى تايلر إلى إعادة انسلاك العقل الحديث في التاريخ. وهو يرمي بذلك إلى أن يُلزم العقل مسؤوليته الأصلية في رعاية الشأن الجسدي (تأثير مرلو-بونتي) واللغوي (تأثير فتغنشتاين) والجماعة أو المتحد الأصلي (تأثير هيردر). إذ لا يمكن للعقل المنعتق من الروابط، بالنسبة إلى تايلر، أن يحتل مكانة الصدارة أو الوظيفة النهائية في توجيه العمل الإنساني، باعتبار أن الكائن البشري يروم طبيعيًا النمو والاكتمال. الأمر الذي يعجز العقلُ المنعتق من روابط الطبيعة والشعور الإنساني عن تحقيقه. والعقل المنعتق إذًا عقلٌ قصير النظر وغريب عن مكنونات الإنسان وسعيه إلى تحقيق ذات. وبناء عليه، يتطلب إصلاح الإبيستمولوجيا الحديثة في الدرجة الأولى إعادة النظر بما تمثّله كنظرية صورية من حيث سعيها المفرط إلى الاعتصام بالحقائق البديهية الخالصة. ذلك أن هذه الإبيستمولوجيا تُعرِّف عملية المعرفة باعتبارها مجرد تصوير داخلي مطابق للواقع الخارجي المتمايز أصلًا من حيث طبيعته.

رب سائلٍ يسأل، هل الحداثة حدثٌ يثير الكثير من المخاطر والمغالطات فحسب، باعتبار أنها جاءت مخاصمة للدين ومخالفة للتقليد وناظرة إلى التاريخ نظرة عقلانية نقدية مجردة، أم أنها تؤكد أيضًا أحقية بعض المكتسبات التي لا يمكن الرجوع عنها؟ وإذا كانت المساواة هي أبرز مكتسباتها التي انجلت على المستوى العملي والسياسي والقانوني، فكيف تُفهم المساواة هذه في بعدها الكلي انطلاقًا من علاقتها بالجزئي والتاريخي والثقافي؟ فهل تكون هذه المساواة مساواةً صرفة لا تنظر في قيمة الاختلافات ولا في مضامينها النسبية، وإلا فقدت موضوعيتها وشموليتها؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن للعقلانية المساواتية الحديثة أن تُبقي على الشرخ القائم الذي أحدثته بين الكلي والجزئي وبين العقلي والتاريخي خدمةً للعدالة السياسية والقانونية المحايدة؟ أم أن هذا الشرخ الثنائي سيثير فيها التخبط ويولِّد في المجتمعات الليبرالية الغربية مخاضًا عسيرًا قوامه النزاع بين

القديم والحديث؟ وإزاء هذا «العُسر» الذي أصاب البنية الأخلاقية والسياسية لهذه المجتمعات، يسأل سائل: ما الحل الذي اقترحه تايلر لرأب الصدع الذي ما فتئ يتهدد المجتمعات الغربية المعاصرة من جراء هذا الانقسام الحاد بين الحديث والقديم؟

أولًا: الخلفيات الثابتة

يرى تايلر أن تجاوز الإبيستمولوجيا الحديثة المتمثّلة في الانعتاق الذاتي من الروابط التاريخية، يعني أن تعود الذات فتتموضع وتتسلك انسلاكًا متماهيًا مع المعاني الأصيلة المنبثقة من خلفياتها الثابتة. وهذه المعاني ثابتةٌ في كونها موروثة ومُعبرًّا عنها في اللغة والجسد والجماعة التاريخية. فليس هنالك، كما يعتقد تايلر، «رؤية آتية من لا مكان» (une vue de nulle part). وهذه ضرورة تاريخية تجعل الفرد كائنًا منظورًا إليه وناظرًا إلى ذاته على نحو وجودي تاريخي، الأمر الذي يعني أنه صاحب انتماء زماني ومكاني. ومن هنا يعترف تايلر بأهمية هايدغر وفتغنشتاين وتأثيرهما البالغ في تصوره اللغة والثقافة. فهذان الفيلسوفان جعلا الفرد كائنًا متجسدًا منسلكًا وملتزمًا أنطولوجيًا في سياق ثقافي زاخر بالمعاني وبنمط حياتي تاريخي خاص. وما الفهم الأصيل لتلك الموروثات الثابتة الكامنة في البنية الأنثروبولوجية، إلا الإقبال عليها والتعبير عنها والتلفّظ بها كخلفيات ثقافية لصيقة بهوية الفرد ومكوّنة لها[3].

استعمل تايلر بشكل متكرر عبارة «الخلفيات الثابتة»[4] (Inescapable Backgrounds) للدلالة على السياقات الثقافية الفكرية. وتتميز هذه السياقات بطبيعتها الكامنة التي لا يمكن استبدالها أو الغاؤها، بوصفها منسلكة ومنعكسة في الأعمال كمنبع عملي أصيل. وهذا ما يفسّر في الواقع قصور الإبيستمولوجيا

---

(3) «سعى هايدغر وفتغنشتاين إلى فهم الفرد فهمًا نهائيًا بوصفه منسلكًا في ثقافة ومرتبطًا بنمط من الحياة وعالم من الالتزامات». Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), pp. 61-62.

(4) أو بالفرنسية «Arrière-plans incontournables».

الحديثة، لا بل إخفاقها في الأخذ بالمعاني المنبثقة من أصالة الحياة المتمثّلة في هذه الخلفيات. ذلك أن: الإبيستمولوجيا هذه تدل على منهج فكري «إجرائي» (Procédural) خالص لا يُعنى بمضامين الخلفيات الثابتة، لأنه يتّخذ العقل الخالص المستقل وسيلةً للعمل الإنساني وغاية له. واستنادًا إلى هذه الخلفيات عينها تُعرَّف الحياة الإنسانية باعتبارها تُعنى بشكل أساس بما هو خاص (الفردي والجماعي)، وهو بعدٌ غني يأبى أن يغلق العقل عليه فيتكشّف تكشّف التجدد المستمر.

لذلك كان إقبال تايلر على استنطاق الأنطولوجيا الهايدغرية الأساسية على أنها نهج تفكيكي للمنظومة العقلية الحديثة التي تُنصِّب العقل سيدًا على الأشياء ومستبدًا بالوجود. وساهمت الفلسفة الهايدغرية في تفكيك الأفكار الدوغمائية الهامدة والصلبة من خلال تجديد المفاهيم الحياتية بانفتاحها الكلي على تكشّفات الوجود والتماعاته الثرة. ولما كانت الهيمنة للمنهج الإبيستمولوجي الحديث، كان ذلك قد قام في الواقع على إقصاء قوة المعاني وآفاقها التاريخية من أحكام العقل، وحصر العمل العقلي حصرًا قبْليًا مستقلًا عن المعاني التاريخية. بناء عليه، اضطلع تايلر بدراسة السياقات التاريخية الخاصة بالجماعات الثقافية وتحليلها وتفسيرها من منظور «الكلية» (Holiste). وهذا المنظور هو منظورٌ وحدوي (Moniste)، خلافًا للمنظور الثنائي (Dualiste)، يأبى الفصل عمليًا بين العقل ومعاني الوجود التاريخية. ويعني هذا أن مسعى تايلر لا يستند إلى منهج تحليلي لفهم الأشياء كظاهرات أو عناصر اجتماعية منفصلة ومتصلة آليًا، بل يعتبر أن مثل هذا الفهم يقتضي تفسيرًا أصيلًا للخلفيات المشتركة الثابتة[5].

ينتقد تايلر حصر نشاط العقل في إطار من التحاليل الخالصة، لأن هذا الحصر أدى إلى فقدان العقل سياقًا تاريخيًا ينسلك فيه، حيث تتكشّف بذور المعاني الخاصة بانتماءاتنا وتتجدد. وهذا النهج الفكري، كما ذكرنا آنفًا، ظهّره وثبته على قدر من الاتساع الثقافة الحديثة والأنموذج الإبيستمولوجي المتصل بها: «إن قوة الإبيستمولوجيا الحديثة هذه لا تُعرف في كونها مواءمة لعلم آلي فحسب، بل في

(5) Taylor, *Philosophical Arguments*, p. 72.

كونها تتوسّل بشدة اليقين العقلي، وهو يقينٌ تعكسه بذاتها ولذاتها»[6]. إن هذه النزعة إلى الوضوح العلمي، كما تطلّع إليها وحدّدها مفكرو الجيل السابع عشر، لا يمكن النظر إليها وتوصيفها على أنها إمكان لانحراف الذات على الإطلاق. ومن ثَمّ، فإن العقل على ما يذهب إليه هؤلاء يُعنى ضمنًا بالانعتاق من العادات والاستقلال عن الاختبارات اليومية الطبيعية التي باتت ترمز في سياق العلمية الآلية إلى الغموض والضلال. ومن نتائج هذا الانعتاق المطلق للعقل الحديث الرامي إلى أحكام واضحة ومتسقة أنه، بحسب تايلر، يسلخ المرء عن مضامين المعاني الأصيلة ومنابعها. وما إن تُحذف هذه الأخيرة من التشريعات العملية والسياسية العامة حتى يفضي بنا ذلك تلقائيًا إلى إفراغ أحكامنا من الصواب بعدولنا عما هو ثابت كامن وأصيل. وينجم عن هذا كله، بالنسبة إلى تايلر، بروز تداعيات خطرة تفضي إلى ما بات يُعرف بسقوط المعنى عن الوجود. وهي ظاهرةٌ سببها أن الإنسان بات يُعرض عن الاندهاش بجاذبية المعاني اللصيقة بالحياة. الأمر الذي تجلّى في تصوير العالم على أنه «عالمٌ عديم السحر»[7] (désenchantement du monde). وربما

(6) Charles Taylor, «Le Dépassement de l'épistémologie,» papier présenté à: *Critique de la raison phénoménologique: La Transformation pragmatique: Actes du colloque de Vienne, 10-13 Mai 1985*, éd. sous la dir. de Jacques Poulain (Paris: Cerf, 1991), p. 120.

(7) المقصود في ذلك أن العالم فقد قدرته على ابتكار المعاني والمثل الخليقة بسحر الفكر. واستعمل ماكس فيبر هذه العبارة التي تعني، بحسب تايلر: «زوال شعورنا بأن الكون قد يجسّد نظامًا ذا معانٍ مكنونة، ما أدى إلى تقهقر الآفاق الداخلية التي طالما كانت تمثّل مرجعًا أصيلًا للحياة الروحية في السابق وإلى انحسارها». ويأخذ تايلر على عاتقه إعلان نيتشه الشهير «موت الله» للقول: «كيف كان لنا أن نفرغ البحر من مياهه؟ من أعطانا الوسيلة لإزالة تلك الآفاق؟». ويضيف تايلر أن زوال الآفاق تلك بتنا نشعر به بشكل حثيث وعميق في ثقافتنا: «إن البحث هو إذًا دائمًا بحث عن المعنى في ظل هيمنة الفراغ الوجودي». انظر: Charles Taylor, *Les Sources du moi: La Formation de l'identité moderne*, trad. de l'anglais par Charlotte Melançon, La couleur des idées (Paris: Seuil, 1998), p. 33.

كان لفقدان المعنى الأثر البالغ في تحديد الذات، في سياق معين، إزاء مكان الآخرين المختلف، وهو ما يُعد «أزمة في الهوية» تعرَّف كأزمة «مرضية». فالحداثة، بحسب تايلر، قوضت التاريخ والتقاليد الإنسانية، في حين أنها كانت ترسم للإنسان سابقًا آفاقًا حيوية من شأنها تصويب مسار الحياة نحو إدراك المعنى. وهو الشيء الأشد ضرورة بوصفه يجعلنا نتمسك لاشعوريًا بالحياة: «بالنسبة إلينا، فقد العالم مناخه الروحي، وما عاد من شيء يستحق العناء من أجله، إننا نتوجّس فراغًا مخيفًا، على نحو من الدوار، لا بل قطيعة مع عالمنا ومع محيطنا الحيوي». المصدر نفسه، ص 34.

يبرر الإنسان الحديث إعراضه هذا بادعائه الشرعي. لأن مثل هذا المعنى ليس منبثقًا من عملية عقلية بديهية، ولا يتّصف بالموضوعية الصائبة والكلية المطلقة. ذلك أن العالم القديم «عندما كان عالمًا مسحورًا، ساد الاعتقاد أن هناك حقيقة أبدية تحكم التغيرات الزمنية. في حين أن العصر الحديث يعتبر هذه التغيرات تغيراتٍ تحكمها قوانين علمية ظاهرة»[8]. وهذه القوانين هي قوانين غير شخصية (Impersonal) لا تُعنى بطبيعتها المحايدة بالمعاني الذاتية الكامنة والمحجوبة، ما دفع تايلر إلى تمييز تصور العالم القديم كنظام (Cosmos) محدود ومدبر وفقًا لقوانينه ومسكون بقوى وأرواح تضفي معناها على الأشياء والحوادث الإنسانية، من تصور الكون الحديث (Universe) الأوسع اللامحدود الذي لا يمكن سبر غوره. واللامحدودية هذه هي اتساعٌ في المكان وامتدادٌ في عمق الزمانية، حيث تُدرج سلسلة التغيرات الطويلة التي يصعب تحديد بداياتها (The Dark Abyss of Time). إذ لا مثيل في التاريخ الإنساني لهذا التصور الحديث للكون، خصوصًا أن نظرتنا إلى الكون خلت من حس واضح يفيد أن هذا الاتساع أو الامتداد رُسم وفقًا لمخطط سابق حُددت معالمه[9]: «عندما أصبحت النظرةُ الحديثة إلى الكون نظرةً آلية وميكانيكية، أي إلى كون عديم السحر، غابت عنه المعاني الكبرى والنهائية. وبما أنه كونٌ منزوع الأهداف (Non-teleologic)، أصبح الفرد هو من يحدد أهدافه ويحققها»[10]. كما «أن اختبار العقل الإنساني اليوم مسألةَ الله والميتافيزيقا هو اختبارٌ غيرُ ذاك الذي عرفه أسلافنا في السابق. فالعالمُ الغربي منذ القرن التاسع عشر يختبر الكون في خوائه (من الله والأرواح والقوى اللامرئية) وفراغه الصامت (The Expanding Universe of Unbelief). والحسُّ الغربي هذا يحصر فينا الأنظمة والمعاني على الإطلاق، إذ ليس هناك من صدى خارجي يستجيب لنداءاتنا»[11]. وهذا ما عبّر عنه تايلر في استعماله مرارًا عبارة «الأنا المغلق» (Buffered Self) مقابل «الأنا النَفيذ» (Porous Self)، خصوصًا في كتابه **العصر المُدهرن** للدلالة على التحول الهائل والعميق

---

(8) Taylor, *A Secular Age*, p. 59.

(9) المصدر نفسه، ص 325.

(10) المصدر نفسه، ص 367.

(11) المصدر نفسه، ص 376.

الذي أصاب بنية الهوية الغربية الحديثة. فكان من المستحيل تصور هذا الأنا قرابة القرن السادس عشر على نحو يغلق (الأنا المغلق) على الماورائيات ويعرض عن الروحيات. أما الآن، فبات الأمر مختلفًا، لأننا لا نُدهش في المجتمعات الغربية المعاصرة من تنامي الإلحاد وإغلاق منافذ الأنا على العوالم الروحية والأبعاد الماورائية والاعتلانات الصوفية. وعلى هذا ينسلك الأنا النَفيذ أصلًا في تصور للكون يتيح له ذلك باعتبار الكون كونًا في ذروة السحر. والكون الساحر كونٌ منفتح لا يُعاين في المعاني الوجودية تمسّكًا جذريًّا بالماديات والجزئيات النفعية الصرفة، بل يستنبطها من أسرار الماورائيات وتجليات الوحي والتماعاته الثرة ومن انكشافات الروح وتذوقاته الخلابة. والحال أن تايلر يسعى، خلافًا لتصور الأنا المغلق الذي يقفل على معاني الظهورات الروحية، يسعى إلى إعادة الاعتبار إلى مثل هذه المعاني بوصفها موطن استدلال عملي يؤدي انحساره إلى عُسر وجودي وأزمة انتماء في الهوية.

جاء الحل على ما يبدو في إحياء المعاني الكامنة، من خلال تقويم شامل للخلفيات الثابتة. وهي خلفيات منبثقة من لغة مشتركة تنسلك في سياق جماعي تاريخي موحّد ومتجانس (جماعة قومية). وهذا ما يجسده باختصار اختبارٌ حياتي محدد تحتشد فيه المعاني وتتسق متكشفة عمليًّا في سياق تاريخي يعبِّر عنه الفرد والجماعة على حد السواء. وبناء عليه، تكون عملية التعبير عن المكنونات الخلفية بمنزلة استنباط وتكشّف لما يعتمل أنطولوجيًّا في عمق الذات والحياة. فالتعبير هنا بحد ذاته ليس تعبيرًا كاملًا أو عطاءً كاملًا لكينونة تعبّر عن ذاتها على الإطلاق، بقدر ما هو إيحاءٌ للمعاني الأصيلة وتكشّف لها وإبلاغ جزئي يكتنفه شيء من اللغز. يستعين تايلر بنظرية هيغل للذات في كونها تمثّل انسلاكًا مزدوجًا للإنسان: «إن جميع الخصائص الذاتية، بما فيها الروحية، منسلكة ضمن ميزتين متصلتين اتصالًا وثيقًا. فهي، من جهة، تعبّر عن «حيوان يتمتّع بالعقل»، بمعنى أنه كائنٌ حي قادر على التفكّر، ومن جهة أخرى، هي كائن تعبيري، بمعنى أنه كائنٌ يعبِّر دائمًا وضروريًّا عن فكره بواسطة اللغة»[12].

(12) Charles Taylor, *Hegel et la société moderne*, trad. de l'anglais par Pierre R. Desrosiers, Passages (Paris: Cerf; [Montréal]: Les Presses de l'université de Laval, 1998), p. 18.

وخلاصة القول، إن العقل الخالص المستقل أو الإجرائي هو عقلٌ يقصي المعاني الأصيلة التي تكتنف وعي الإنسان الوجودي والعملي. وهذه المعاني هي خلفياتٌ لا يمكن الإعراض عنها بوصفها ثابتة متأصّلة تعرب عنها ثقافةُ الإنسان وتاريخه. وما اللغة إلا الوسيلة الضرورية التي تعبّر عن هذه المكونات الخلفية فتُظهرها إظهار التمايز والفرادة.

ثانيًا: اللغة وسيط تعبيراني

الجدير بالاهتمام، بحسب تايلر، أن النظريات التي أصبحت تُعنى بالتعبيرانية (Expressivisme) جاءت كلها، على حد تعبيره، معاكسة ومناهضة لكل ما بات يتصّل بشكل أو بآخر بالمآثر الأساسية للفكر الحديث العلمي. الأمر الذي استدعى استيضاحًا يرمي إلى تمييز نظريات التعبيرانية من النظريات القائلة بـ «التعيينية» (Théories désignatives). ويقول تايلر: «إن التفكّر العلمي يروم طبيعيًّا الموضوعية، بمعنى أنه يستهدف شرح العالم من دون الاستعانة بمقومات متصلة بالذات أو خاضعة لها. ذلك أنها مقومات تعود أصلًا إلى فهم الأشياء والعالم من خلال اختبارات ذاتية محضة. أما التحليل التعبيراني، فجاء ليؤكد أن أصالة المعاني تنبثق من التذوقات الذاتية الفريدة. في حين أن النظرية المسماة بالتعيينية تحدد المعاني بوصفها تدل مباشرة على أشياء مرئية موجودة في العالم، وهي أشياءٌ يُنظر إليها موضوعيًّا في كونها متعينة علميًّا»[13].

رفضُ نظرية التعيينية نظريةَ الكوسمولوجيا التعبيرانية ذات المعاني الزاخرة المكنونة في الأشياء، كما أن رفضها فهمَ الأشياء التي تحيط بنا على أساس

(13) Charles Taylor, *La Liberté des modernes*, [éd.] par Philippe de Lara, Philosophie morale (Paris: Presses universitaires de France, 1999), pp. 29-30.

«إن الصراع بين أنصار التعبيرانية وأنصار التعيينية هو في الأصل صراعٌ قديم جديد في شأن الحرب المعلنة بين أتباع الأنوار وأتباع الرومانسية. وهي حربٌ ظهرت معالمها ظهورًا بيّنًا في الصراع القائم بين النزعة إلى التكنوقراطيا والنزعة المتأثرة بالتاريخ والجماعة، بين العقل الأداتي والقيم الجوهرية لبعض أنماط الحياة، بين إخضاع الطبيعة والحاجة إلى المصالحة مع الطبيعة (...). أما هايدغر فذهب إلى أبعد من ذلك متنبئًا بترك الأشياء تظهر على ما هي عليه». المصدر نفسه، ص 65.

أنها تجسيد حي للأفكار الروحية الكلية، هو رفضٌ يرتكز في الواقع على القول إن الدلالات اللغوية لا تحصّل معانيها إلا بوصفها متصلة بأشياء موجودة في العالم الحسي. وذلك يؤدي إلى إقصاء جميع المضامين الرومانسية الإغوائية للمعاني. وتستمد النظرية التعيينية جذورها من معايير الثورة العلمية الحديثة التي نشأت في أثر أعمال مفكرين كبار أمثال ديكارت وهوبس[14]. يجدر التركيز إذًا على كيفية نشوء التعبير وتناميه، بوصفه الوسيط الوحيد الذي يتوسّل به الفكر توسّل الفهم الأصيل، بدلًا من الأخذ بمقتضيات النظرية التعيينية التي تقوّض اللجوء إلى المعاني الكامنة: «إن فهمًا أصيلًا للغز التعبير يكشف في الواقع أن اللغة بطبيعتها شائكة ومعقدة بامتياز وهي لا تنحصر في توسّل التعبير على الإطلاق»[15].

كان لهيغل الأثر البالغ في فكر تايلر في عدد من مؤلفاته، وله كتاب عنوانه **هيغل والمجتمع الحديث**. إذ جارت فلسفة تايلر فلسفة هيغل في الكثير من جوانبها، خصوصًا في ما يتعلق باللغة. واعتبر تايلر اللغة، وشأنه في ذلك شأن هيغل، الوسيطَ الوحيد الذي لا يعبّر عن أفكارنا وعواطفنا فحسب، بل يساهم أيضًا في تكوين الأفكار وتظهيرها. غير أنه ما لبث أن تمايز عن هيغل واختلف معه. وكان سبب الاختلاف ادعاء هيغل أن الوعي الذاتي (التفكّر) لا يعبّر عن معانيه في العمل الإنساني وحده، بل يتعدى ذلك وصولًا إلى تكشّف المعاني الذاتية تكشفًا نهائيًا تامًا. وربما يفسّر هذا التباين بين الفيلسوفين لجوء تايلر إلى مجاراة الفلسفة الهايدغرية والاقتباس منها في بعض من جوانبها المتصلة باللغة. فخلافًا لهيغل يعتبر هايدغر، بحسب مفهومه الأنطولوجي الأساسي للوجود، أن اللغة تجتهد في

---

(14) يقول هوبس في كتابه *De cive*: «لا يوجد وسيلة أفضل لمعرفة الشيء من تلك التي تعنى بمعرفة جملة العناصر التي يتركب منها. كما أن الساعة، وحالها حال كل آلة تعمل عملها بذاتها، ويصعب معرفة الدور الذي يؤديه كل عنصر على حدة معرفة دقيقة، ما لم تفكّك بشكل كلي بغية معرفة طبيعة المادة والشكل والحركة التي تتكون منها كل قطعة. وهذا ما يحصل أيضًا حين نروم البحث في مسألة قوانين الدولة، وواجبات الأفراد، آخذين في الحسبان الحفاظ على وحدتها، على الرغم من أنه قد يكون من الضروري تفكيكها وحل أوصالها لمعرفتها ودراسة أجزائها». ورد في: Taylor, *La Liberté des modernes*, pp. 33-34.

(15) المصدر نفسه، ص 51.

وضع المعاني الوجودية في موطن التكشف الأصيل والمستمر للكينونة، لكن من غير أن تُقفل إقفالًا نهائيًا على باب هذا التكشف[16].

سعيًا إلى هدم الميتافيريقا التي سادت في الأزمنة الحديثة، ذهب هايدغر، انطلاقًا من الوجود، أبعد من تايلر ومن فلسفته الجماعتية، حيث اعتبر أن القضية لا تتمحور في الأساس حول السؤال «ما هو الإنسان؟»، أو «من هو الإنسان؟»، ذلك أن الإنسان لا يمكن أن يُساءل بوصفه شخصًا أو شيئًا على الإطلاق. فالجدير بالاهتمام والتساؤل، بحسب هايدغر أيضًا، «ليس الإنسان باعتباره شخصًا على وجه التحديد»، بل الإنسان بوصفه كائنًا ما فتئ يسكن موطن التكشف[17]. وبناء عليه، فإن أي محاولة لتفسير الكائن تفسيرًا مطلقًا تُعدّ ضربًا خطرًا من شأنه إقصاء «خاصية المقاصد» اللغوية التي توصف دومًا على نحو إشكالي»[18]. وبيت القصيد في ذلك كله، بحسب تايلر، أن العلوم الإنسانية ما برحت علومًا تأويلية بامتياز، ولا مجال للجدال في ذلك. وهو اكتشافٌ مهم للغاية ينسبه تايلر إلى ديلتاي وغدامر وريكور. «إن التفسير، بمعناه التأويلي، هو مسعى يرمي إلى استجلاء آفاق الموضوع المدروس وتضاعيفه، أي إلى إعطائه معنًى خاصًا بالموضوع»[19].

تضاف إلى ذلك مسألة أخرى بالغة الأهمية، هي أن اللغة حركة حيوية تُدرج أصولها في إطار جماعي مشترك، بمعنى أن لا وجود لأي شكل من أشكال

---

(16) «إن التعبير عن ذواتنا يعكس في بداية الأمر تعبيرًا عن ممارسات جسدية غير واعية نسبيًا، إلا أنها تشتد وضوحًا بقدر ما يبلغ الوعي الذاتي كماله. ويعني ذلك، أن فهمنا النوعي للأشياء يطلعنا على أن العمل الإنساني هو ممارسة جسدية لاواعية في الأساس، وربما تصبح تفكّرًا واعيًا في حال بلغت غايتها لاحقًا أو حققتها. أما بالنسبة إلى هايدغر، خلافًا لما رأيناه عند هيغل، فإن الفكرة القائلة إن العمل الإنساني هو في الأصل ممارسة لاواعية تعني رفضًا قاطعًا لأي محاولة تروم فهمًا كليًا وأصيلًا لما نحن عليه في الجوهر، الأمر الذي يعتبره هايدغر مغالطة كبيرة. لذا يلازم نوعٌ من المستور التكشّفَ الهايدغري دومًا، حيث يتوقف ما هو واضح على آفاق ما هو ضمني». انظر: Taylor: «Esprit et action dans la philosophie de Hegel,» dans: *La Liberté des modernes*, p. 113.

(17) Heidegger: «Lettre sur l'humanisme (Lettre à Jean Beaufret),» dans: *Questions III et IV*, Trad. de l'allemand par Jean Beaufret [et al.], Tel; 172 (Paris: Gallimard, 1990), p. 119.

(18) Taylor, *Les Sources du moi*, p. 45.

(19) Charles Taylor, *Philosophy and the Human Science*, Philosophical Papers; 2 (Cambridge University Press, 1985), p. 137.

الفردانية التي تستنبط لذاتها لغة فردية ومستقلة[20]. فبالنسبة إلى تايلر، استنادًا إلى فتغنشتاين، ليس من نشاط لغوي شخصي. وما التحاور والتخاطب والتفاعل الإنساني إلا نشاط فكري وعملي ينسلك ضروريًّا في شبكة من التواصل الخاصة بلغة مشتركة. وبحسب تصورات التعبيرانية «لا تقتصر المعاني على رموز أو دلالات بوصفها مستقلة، بل إنها واقعة تنسلك عمومًا في سياق خطابي متكامل، وهو خطابٌ له الأسبقية بحكم شموليته على المفردات والإشارات»[21]. غير أن ما يميز المجتمع الحديث هو اتساقه الآلي وانتظامه الفرداني، وهو مفهوم اجتماعي سياسي يرى في بنية المجتمع كتلة من الأفراد، يروم كل فرد فيها على حدة ابتكار مفاهيم لغوية مختلفة وأنماط عيش منوعة. وهذا أمرٌ يرفضه تايلر، لظنه أن النشاط التحاوري والتواصلي والتداولي مشترك وجماعي في صلبه. وبالقدر نفسه، يعوّل من هذا المنظور على نظرية هيردر للغة. ويعتبر من المحال فصل الفكر عن وسيطه التعبيراني: «إن اللغات التي تستعملها الشعوب تعكس في واقع الأمر رؤاهم المختلفة للعالم»[22]. وتعني كلمة «الشعب»، بحسب هيردر، تجسيدًا للإنسانية جمعاء وللمخطط الإلهي الذي يدفع الشعوب إلى تثقيف عبقريتها الذاتية. من هنا، جاءت اللغة وسيلة أصيلة في نمو ثقافة الشعب والتعبير عن ذاتيته التاريخية: «ليس لشعب من أفكار غير متصلة بمعانٍ ودلالات لغوية. إن الحدس الأشد قوة فينا يظل شعورًا غامضًا ما لم يؤثر فعلًا في النفس.

---

(20) اللغة الفرنسية في كيبك، على سبيل المثال، «هي الوسيط الأساس الذي يتيح للكيبكيين على اختلاف أصولهم بالتعلم أن يتعارفوا ويتفاعلوا ويتعاونوا ويشاركوا في تطوير المجتمع الكيبكي». (تقرير عمل اللجنة الاستشارية المتصلة بممارسات التكيُّف الخاصة بالاختلافات الثقافية، تأسيس المستقبل، زمن المصالحة). هذه اللجنة هي اللجنة التي أنشأتها الحكومة الكندية في عام 2007 وأوكلت إليها مهمات دراسة مطالب التكيُّف العرقية والدينية في مقاطعة كيبك والمشكلات التي أثارتها هذه المطالب في المجتمع الكيبكي والكندي. وعُين تشارلز تايلر وجيرار بوشار رئيسين لها. وسنتناول على نحو موسّع في الفصل الرابع والأخير من هذا العمل القضايا والمسائل التي بحثت فيها هذه اللجنة. انظر: Charles Taylor et Gérard Bouchard, *Fonder l'avenir. Le Temps de la conciliation: Rapport Abrégé* (Québec: Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008), p. 108. <http://www.accommodements-quebec.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf>.

(21) Taylor, *Hegel et la société*, p. 162.

(22) المصدر نفسه، ص 18.

ومن ثَم يؤثّر في البنية الذاتية من حيث الذاكرة والذكاء والتقليد بواسطة اللغة. في حين أن عقلًا خالصًا غير منسلك في اللغة يبقى خياليًا»[23]. بناء عليه، إن تاريخ الناس، بحسب هيردر، تاريخٌ للحوادث التي ترمي إلى غايات وأهداف معينة. فالتاريخ يحدد هويتهم ويكوّنها. وعلى هذا الأساس فإنه لا يتحقق في حوادث منصرمة تبدأ وتنتهي تاريخيًا من دون تتمة. وتعبّر الحوادث الإنسانية عن مسار يبدأ ويُستكمل تاريخيًا من خلال مخططات ومقاصد كامنة مستترة تستهدف غايات نهيوية (Eschatologique). وذلك على الرغم من التحولات العرضية التي تطرأ على التاريخ، والتقلبات الأليمة التي تنتاب الوعي الجماعي، باعثة على اليأس والتراجع والجمود في مسيرة الشعوب[24].

هكذا، تبقى الدعوة إلى الحرية والمساواة والمواطنة تستقطب إجماع المواطنين حيال معايير أخلاقية خاصة بالمجتمعات الديمقراطية الليبرالية[25]، على الرغم من التمايزات والخلفيات الثابتة التي تميز الشعوب في وجه العموم. ومعايير هذه الأنظمة عامة مؤداها تحديد نمط معين من الانتظام السياسي الذي ينمو فيه الأفراد، مهما تكن انتماءاتهم ومشاربهم وتقاليدهم وعاداتهم التاريخية. إن تلك القيم الثلاث تكتسب بعدًا أخلاقيًا سياسيًا. وهي على ما يبدو غدت مكونة لنمط حياتي فريد (ثقافي) تتبلور من خلاله معاني الحياة الإنسانية الكريمة. والواقع أن الفهم الأصيل لتلك المعايير العملية التي باتت مشتركة من خلال ممارسات اجتماعية وسياسية لعدد من الدول (ولا سيما الغربية)، يخضع لما تقتضيه الشبكة

---

(23) Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit*, traduit par M. Rouché (Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1962), p. 151.

(24) المصدر نفسه، ص 149. علاوةً على ذلك، «ما عاد يضلني مجرى تلك التقلبات، فهو ضروري للجنس البشري مثَله مثَل أمواج النهر التي غدت ضرورية تمنعه من أن يتحول الى مستنقع راكد».

(25) تُعرّف الديمقراطية الليبرالية بأنها نظام يدمج بين السيادة الشعبية والحريات الفردية الأساسية. فهذا النظام يُعد ديمقراطيًا لأنه يضع السلطة السياسية في تصرّف الشعب وضعًا نهائيًا. ونيط بالشعب أن يُعين ممثّلين له لممارسة هذه السلطة لفترة زمنية معينة. وتكون الديمقراطية هنا ديمقراطية تمثيلية وليبرالية عندما تُعتبر حقوق الفرد وحرياته حقوقًا وحريات «أساسية»، وبالتالي تلتزم الدولة تأكيدها وحمايتها. والنظام الديمقراطي الليبرالي يحفظ أيضًا الحقوق والحريات من تعسّفات الأكثرية السياسية المحتملة. فما من أحد يقبل، على سبيل المثال، أن تَنتهك حكومةٌ انتُخبت قانونيًا الحقوق الأساسية لجماعة من المواطنين باسم مصالح الأكثرية السياسية. انظر: Taylor et Bouchard, p. 105.

الخاصة من التواصل الاجتماعي. وهو تواصل لغوي اجتماعي ثقافي يُظهر تجارب متعددة منوعة لقيم الديمقراطية الليبرالية، ووحدة في الشعور والانسجام السياسي يربط أبناء المجتمع الواحد تاريخيًّا بعضهم ببعض ربط التمايز والفرادة. ومعناه أن معاني اللغة ودلالاتها الثقافية تبقى دائمًا خاصة بمجموعة من الأفراد، ويستحيل أن يفهمها إلا من يشترك في معانيها ويحياها. وتتجلّى هذه المعاني في تجارب وشعور وقيم أخلاقية متصلة بتاريخ خاص بمجموعة من الأفراد. لذا لا تشترك الجماعات التاريخية في الدلالات والمعاني نفسها، «ذلك لأن الاختبار الإنساني يتعلق بدرجة كبيرة بالطريقة التي بها نفسره، وما هذا التفسير بدوره سوى أسلوب تعبيري خاص في اختبار خاص من التلفظ المشترك. وعلى هذا النحو، تنبثق التعابير (الفكرية والعملية) بشكل وثيق وبقدر متّسع من الموروثات الثقافية المتصلة بها»[26].

تجدر الإشارة أيضًا إلى كون اللغة تضطلع بدور آخر كوسيط من التواصل على المستوى العالمي. والواقع أن هذا التواصل العالمي أو المعولم العابر الثقافات والتقاليد المختلفة لا يتناقض مع فكرة التواصل الأصيل (Authentique) الذي يحصّله الفرد بواسطة سياقه التاريخي وانتمائه الثقافي المتمايز. وهو تواصلٌ عالمي لا بد منه بين الدول على صعد مختلفة (الاقتصاد، التجارة، السياسة، المثقافة... إلخ). ورُب سائل يسأل كيف يمكن أن تؤدي اللغة هذا الدور التواصلي بين مناخات ثقافية مختلفة الآفاق منوّعة الدلالات متعددة المعاني؟ ذلك أن اللغة تُستخدم في نطاق الثقافة المحلية لتبلّغ أفرادها الناطقين بها ضُمّة من المعاني لا تستطيع هي عينها أن تبلّغها للثقافات الأخرى حين تخاطب أهلها المختلفين عنها. وربما هذا ما يقوّض اللغة على الصعيد العالمي المعولم، من خلال استعمال تقني صِرف لها يقلص إمكان التواصل على أساس المعاني الثقافية وأصالتها التاريخية. لكن من جهة أخرى، يمكن القول إن اللغة تتجدد وتتغير بتجدد المعاني والدلالات وتغيُّرها في اتجاهين: من ناحية أولى، تتطور المعاني على المستوى العالمي (وهو تطور يتعلق، على سبيل المثال، بالحد الأدنى من الإجماع على

(26) Taylor, *Hegel et la société*, pp. 87-88.

بعض المعايير الأخلاقية والسياسية). ومن ناحية ثانية، تتطور هذه المعاني تطورًا أقصى وأشمل للذاتية الإنسانية الثقافية، وهو تطور خاص بسياقات ثقافية تعود إلى جماعات تاريخية معينة. وأحد أسباب هذا التطور هو آفاق اللغة التعبيرانية التي تتوسع من جراء الإقبال على رموز ودلالات وعادات جديدة، مصدرُها التفاعل في سياقٍ تتنوع فيه الثقافات[27]. من هنا، كان من الضروري التطرق إلى ثلاثة أنواع من المعاني التي تتحصّل في حياة الأفراد: المعاني الخاصة بالفرد على وجه الإطلاق، والمعاني الشخصية المشتركة التي نشعر بها بطريقة مختلفة إزاء حدث من الحوادث، وأخيرًا المعاني المشتركة على الصعيد الثقافي المنبثقة من جماعة تاريخية[28].

علاوةً على ذلك، أن اللغة، بحسب تايلر والفلاسفة الجماعتيين، وسيط تعبيراني يستخدم أيضًا للتعبير عن مفاهيم العدالة. ولا تقتصر اللغة على التعبير عن «تصور الخير» (Bien)[29] الثقافي أو الخلفيات الثابتة ودلالاتها فحسب، بل تتعدى ذلك حتى ترتكز معايير العدالة على هذه التصورات وهذه الخلفيات الثابتة. ذلك أن معايير العدالة لا يمكن أن تتجاهل توجّهات الجماعات الثقافية وغاياتها على الإطلاق. إذ لا تقوم معايير العدالة الاجتماعية والسياسية في الأصل «كحل لمشكلة مصطنعة»[30] (Artificielle)، كما هو الحال في فلسفة العقد الاجتماعي الحديثة التي تتجاوز التمايزات التاريخية. لكن إذا ما نظرنا الى تصورات «الخير» فسنجد أنها محكومة بالاختلافات والتنافسات حتى النزاعات في كثير من الأحيان. وعلى هذا

(27) Taylor et Bouchard, p. 129.

(28) Taylor, *Les Sources du moi*, p. 50.

(29) عرّبتُ Bien بـ «تصور الخير» بدلًا من «خير» تجنبًا للالتباس، إذ إن استعمال عبارة «خير» حصرًا يدل على الأبعاد المادية المتعارف عليها عادة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية – المعيشية. الخير المادي الشائع هو مغاير تمامًا للاستعمال الذي يفيدنا به تايلر لا بل هو نقيضه التام. هذه العبارة هي من العبارات – المفاتيح في فلسفة تايلر. ويدل «تصور الخير» صراحة على تصورنا الخاص للعالم والأشياء والكائنات (وهو رديفٌ للمصطلح الألماني Weltanschauung). ومنه تنشأ أصالة التعددية الثقافية والروحية التي تكوّن هوية الفرد وتنعكس على نحو إيجابي في التفكّر الأخلاقي النظري وفي الاهتداء العملي.

(30) Taylor, *Les Sources du moi*, p. 50.

يُطرح السؤال: كيف يمكن تصور العدالة الاجتماعية والسياسية وتأسيسها على مفاهيم الخير في حين أن هذه المفاهيم نفسها تتضارب في ما بينها ويناقض بعضها بعضًا؟ والحال أن هذا التناقض بين تصور الخير (النسبي واللامعقول)[31] وتصور العدالة (الكلي) هو ما حدا تاريخيًّا بالديمقراطيات الليبرالية إلى أن تعتنق مبدأ الحياد السياسي إزاء تصورات الخير المتنافسة، وفرض المساواة بين الجميع بلا استثناء ومن دون تمييز. غير أن تايلر ما فتئ يذكّر بأن العدول عن: الإبيستمولوجيا الحديثة لا يعني على الإطلاق التخلي عن مبدأ المساواة الحديث. إنما جاء مسعاه ليبرز المغالطات التي احتشدت تاريخيًّا من جراء النظريات[32] والتفسيرات التي قالت إن المساواة الحديثة تقود حتمًا في طبيعتها إلى الفردانية وتفضي من ثَم إلى إقصاء الخلفيات الثابتة ومعانيها التاريخية.

ثالثًا: المساواة الحديثة البسيطة

لا يفقه معنى الحداثة، في الواقع، إلا في كونه يعبّر عن ثقافة خاصة منسلكة في سياق تاريخي غربي تحتشد فيه المعاني والقيم احتشاد الفرادة والتمايز. فالحداثة لا تعدو كونها مرحلة من مراحل التطور الثقافي والسياسي والأخلاقي الخاص بالمجتمعات الغربية. من الضروري إذًا، بحسب تايلر، إذا ما أردنا الغوص في فهم الهوية الأخلاقية والسياسية الغربية الحديثة، أن نتتبع تطورها التاريخي حتى وقتنا الراهن. وجاءت دراسته للحداثة انطلاقًا من التفكيك الذي أصاب الروابط القرَوسطية للجماعة التاريخية التقليدية وأصاب أيضًا الدين، مرورًا بعالم تحول إلى «عالم عديم السحر»، ووصولًا إلى اعتلان استقلالية الذات الإنسانية كمرجع وحيد يحدد اختيارات الفرد والتزاماته الحياتية. وما يميز الحداثة في مراحلها الأولى، بحسب تايلر، نزعتها الصريحة إلى «المذهب الإنساني الحصري»

---

(31) سبب هذا اللامعقول ادعاء الثقافات المحلية ولاءها لمعنى غيبي أو روحي أو أخلاقي يتصل باختبارها التاريخي الخاص ويستحيل تبريره تبريرًا عقلانيًّا جامعًا.

(32) «وقد تجاهلت هذه النظريات كلها وجود المعاني التاريخية (...). وهو ما عبّرت عنه الفردانية الحديثة (Modern Atomism) وما تفرّع عنها من فردانية المنهجية». Taylor, *Philosophical Arguments*, p. 133.

(Exclusive Humanism). ويعني هذا المذهب إقصاء حاجة الفرد إلى دور الله وعمله ونعمته حتى يبلغ العالم نهايته الأخلاقية والروحية. فالعامل الأول الذي ساعد في ذلك هو التصور السلبي الذي ساهم في سلب السحر عن العالم. والعامل الثاني هو التصور الإيجابي الذي أفاد بأن الفرد قادر بمفرده من دون الحاجة إلى الله على تحقيق أهدافه الأخلاقية والروحية القصوى. وترسّخ هذا التصور، أولًا، في الثقافة التي طورتها النخبة في المجتمعات الغربية المتقدمة في القرن الثامن عشر. وهي مجتمعاتٌ وصفت ثقافتها بثقافة «المجتمع المهذّب» (Polite Society)، خلافًا للمجتمعات الوسيطية التي كان العنف يحكمها. والمجتمعات الوسيطية هي مجتمعاتٌ غير منتظمة بفعل الصراعات التي كانت تقوم بها الطبقة الأرستقراطية المسلحة، والتي كان أعضاؤها يُعرّفون أنفسَهم بأنهم محاربون[33]. هكذا يمكن القول إن ثقافة التهذيب كانت أولى مراحل العبور إلى النظام الأخلاقي الحصري الحديث. وهو عبورٌ من الأفكار النظرية الخالصة إلى تأثيرها في الوعي والمخيال الاجتماعيين. والأفكار هذه أفكارٌ نشأت إذًا في ممارسات النخبة المثقفة والمهذّبة أولًا[34]. وإذا كان ما يميز الحداثة هو أنها، في صلبها، «تاريخ من التحرر»[35] وإعلانٌ للقيم الإنسانية الحصرية، فإن إدراك هذا التحرر إدراكًا موضوعيًّا يتطلّب تعقبًا لأصول الثقافة الغربية وتتبعًا لتطوراتها الأنثروبولوجية والاجتماعية وللمسرى الذي اتخذته.

إن الآفاق الأخلاقية العملية التي سادت عند القدامى لم تكن لتتناول هوية الإنسان بوصفه فردًا حرًّا مستقلًا. فالجماعة التاريخية (Communauté historique)، بحسب التصور القديم، وخلافًا للتصور الحديث، كانت تعيّن هوية الأفراد الذين ينتمون إليها بوصفها مكونة لهم. ويتضمّن هذا التعيّن خصوصًا أن تَمنح الجماعة الدور والمكانة الاجتماعية الخاصة لكل فرد من الأفراد على أساس الاختلاف

---

(33) Taylor, *A Secular Age*, p. 234.

(34) المصدر نفسه، ص 237.

(35) Paul Ricoeur, «Le Fondamental dans l'histoire,» dans: *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne: [colloque du Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 1996]*, sous la dir. de Guy Laforest et Philippe de Lara, Passages (Paris: Cerf; Laval (Québec): Presses de l'Université Laval, 1998), p. 38.

الجنسي والانتماء الطبقي العائلي. من هنا «جاءت آفاق المنظور العملي القديم، إذا صح القول، سابقة تاريخيًّا على وجود الفرد وثابتة اجتماعيًّا. وبناء عليه لا مجال للفرد أن يبتكر ويطور في شأن هذه الآفاق نفسها. وليس للفرادة من دور في الابتكار والتنوع، إلا اعتُبر هذا التنوع ضربًا من ضروب المغالطة والانحراف»[36]. بيد أن تعريف الهوية، بحسب التصور الحديث، يتطلّع أكثر إلى فرض المساواة بين الأفراد وتنصيب الفرد فيصلًا وحيدًا فريدًا في تحديد اختياراته وتطلّعاته الوجودية.

تعزى أصول المساواة الحديثة إلى الفلسفة الديكارتية التي جعلت المساواة في التفكر والقدرة العقلية على التمييز في الأفكار مساواةً في كرامة الفرد وحريته. لكن هذه المساواة ما كانت لترى النور لولا القدرة المسندة إلى العقل للنظر من خارج التاريخ والزمان، أي الانعتاق من الروابط الحسية التاريخية النسبية بغية الوصول إلى الحقائق الكلية (Universalité). والكلية في النطاق السياسي مثلًا تعني الكلية في الحقوق، أي المساواة في الحقوق والحريات الأساس. والمساواة الكلية هي مساواة أيضًا في حكمة العقل المشترك الذي يدقق في طبيعة الإنسان ويوجّه أفعاله. وجعل تايلر الفيلسوف الإنكليزي جون لوك الممثّل الأكثر التزامًا بما يسمى منهج «الأنا المدَقق» (Le moi ponctuel). وهذا منهج انبثق مساره من الكوجيتو الديكارتي المنعتق من الروابط. إن ذلك الانعتاق من الروابط يعني الانفصال عن الغموض الخاص بالأحاسيس والمشاعر الإنسانية، وهو انعتاق يدل بطبيعته على اليقين والوضوح والبداهة، وعلى ضبط النفس والسيطرة عليها سيطرة سيادية أيضًا. إن السلطة المسندة إلى هذه العقلانية المنعتقة من الروابط تُعرض أيضًا عن التصورات الغائية الطبيعية، وهي غاياتٌ مستترة تتكشّف تدريجًا بواسطة الاختبار. ويكون «الأنا المدَقق»، بحسب تعريف تايلر، ذاتًا منعتقة كليًّا من الروابط التاريخية هدفها بناء الأنا بالنظر

(36) Charles Taylor, «Les Sources de l'identité moderne,» papier présenté à: *Les Frontières de l'identité: Modernité et postmodernisme au Québec*, [actes du colloque Identité et modernité, Québec, 20-22 Octobre 1993]; sous la dir. de Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest, Sociétés et mutations (Québec: Presses de l'université Laval; Paris: l'Harmattan, 1996), p. 349.

من فوق والتحكم بها تحكمًا كاملًا[37]. بيد أن الأنا المنعتق من الروابط، على ما يقول تايلر، «ليس له منظور آخر إلا القدرة على تحديد الأشياء كموضوعات للبحث»[38]. ويأخذ تايلر على الأنا الذي تصوّره لوك أنه يتصف بالظهور الكلي لذاته، أي إنه يدّعي معرفة الذات معرفة موضوعية علمية. الأمر الذي يعني اتصال كينونة الأنا اتصالًا كاملًا واضحًا في الوعي الذاتي. في المقابل تعكس نظرة لوك إلى الأنا تباينًا واضحًا مع الأنا التايلري. فتايلر يُعرّف الأنا بأنه «لا ينفك موجودًا على الدوام في سياق تاريخي تحتشد فيه مشكلات وهواجس ذات طبيعة أخلاقية»[39]. في حين يشكّل إدراك الذات «المدّقق» في منظور لوك للأنا السمة الأساس للشخص[40]. ومختصر القول إن الشخص، بحسب لوك وديكارت، هو سيد الطبيعة ومالكها. من هنا أهمية فكرة ضبط الذات والسيطرة عليها وامتلاكها. ويعبّر هذا الامتلاك للذات عن قيمة أخلاقية مثالية في كونها تتصل تاريخيًا بالنقاشات المتعلقة بدراسة الهوية الشخصية، وبشرعنة المساواة في المسؤوليات الأخلاقية إزاء الأعمال الذاتية، فضلًا عن بروز هذه المساواة

(37) Taylor, *Les Sources du moi*, p. 256. «جعل لوك النفس شيئًا بطريقة غير مألوفة. أولًا، إنه يعتمد مبدأ الذرية حيال النفس. وتكون معرفتنا للأشياء قائمة على تركيب عناصر المعرفة من حيث الأفكار البسيطة. وإن أسلوبه الاستعاري يؤكد استعمال ألفاظ كالبناء ومواد البناء والجمع والتجميع والوصل، كلها مستعملة بشكل غالب، وليس على نحو معروف عادة لصوغ نظرية أو مفهوم معين وبنائهما فحسب. فالأفكار هي «مواد البناء» في حين أن قدرة الإنسان، مع كل ما يميزها من فن واسترسال في البراعة الى أقصى حد، لا تعدو كونها مقتصرة في العمق على تركيب المواد المتوافرة بين أيدينا وفكها». (ص 25).

(38) من الواضح في هذا الصدد، عدم وجود سببية أو أولوية تاريخية فكرية معينة أدت إلى ذلك التطور في فلسفة الأخلاق والسياسة الحديثة: «لا أحد يصدق بالفعل أن منهج الانعتاق من الروابط دخل الثقافة الحديثة من جراء كتابات ديكارت، أو أن الفردانية قد دخلتها من جراء كتابات لوك. من المؤكد أنهما مفكران متنفّذان ذويا تأثير بالغ، ولكنهما أوضحا أشياء كانت بدأت بالظهور وساهما في تعريف وجهتها وغايتها النهائية». (المصدر نفسه، ص 227).

(39) المصدر نفسه، ص 74.

(40) يقول جون لوك: «يجب النظر في ما تتضمنه كلمة الشخص. فإنه، باعتقادي، كائن مفكر وذكي، قادر على التعقل والتفكّر، وقادر على استدعاء ذاته على ما هي، كشيء يتفكّر في أماكن عدة». انظر: John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (Paris: Vrin, 1989), p. 279.

في فلسفة العقد السياسي[41]. وما المساواة بمفهومها الحديث إلا نهج أخلاقي وسياسي يتيح للفرد أن يحدد مسيره الحياتي ويتمايز من المعتقدات التي سادت في النظام القديم. ويبرز مقامُ الفرد في النظام الحديث على النحو التالي: «صارت هوية الفرد لا تتعين في انتمائه إلى طبقة النبلاء أو إلى عامة الشعب، أو مكانة ما قد يحددها مجتمعٌ مركّب من الطبقات. فالفرد يمتلك هوية خاصة به»[42]، وإن كان لهذه الهوية أيضًا امتداد جماعي. وهذا ما تحدث عنه تايلر في عبور المواطن المباشر في الحداثة إلى المجتمع (Direct-access to Society) من دون وساطات، أيًا كانت، خلافًا للمجتمع الطبقي (كما كان سائدًا في فرنسا على سبيل المثال في القرن السابع عشر) حيث ينتمي الأفراد بطريقة مختلفة إلى الدولة والمجتمع. فالفلاح يرتبط بسيده، والسيد يرتبط بالملك. وبناء عليه، يمثل السيد الوساطة بين الفلاح والملك.

إذًا، لا وجود لصلة مباشرة في هذه المجتمعات تربط الكل بالكل من دون وساطات، كما هو الحال في المجتمع الحديث الذي تحكمه المساواة بين الجميع. وبرزت المفاهيم الحديثة مع نشوء أنماط اجتماعية جديدة تمثّلت في ظهور الحيز العمومي (Public Sphere). وخاصية الحيز هذا أن الأفراد يفهمون ذواتهم على أنهم يشاركون بطريقة مباشرة في نقاش وطني أرحب وأوسع مما يختبرونه في مباحثات في الأوساط الريفية. وترتبط هذه الأنماط من الانتماء

---

(41) Ricoeur, p. 31.

تجدر الإشارة إلى أن تلك النزعة إلى معرفة الأنا معرفة موضوعية لازمت المسار السائد الخاص بظهور العلوم الحديثة. ففي ضوء العلوم الحديثة (الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا) برزت أيضًا نزعة في العلوم الإنسانية تقول بصوابية دراسة الأنا وتحليلها تحليلًا علميًا موضوعيًا. والواقع أن هدف الأنا المنعتق من الروابط لا يعني «أنه قادر على معرفة العالم الذي يحيط بنا معرفة موضوعية فحسب، بل يتعداه ليبلغ أيضًا معرفة المشاعر والميول والمخاوف والدوافع الخاصة. وإنما ذلك بغية التوصل إلى ارتقاء عن الذات والتحكم بها تحكم العقل الكلي بأعمالنا». وربما نرى من خلال هذا النهج الفكري ظهورًا لنمط جديد من الرواقية عبر النزعة العلمية الحديثة. (Taylor, *Les Sources du moi*, p. 31).

(42) Charles Taylor, «Quel principe d'identité collective?» dans: *L'Europe au soir du siècle: Identité et démocratie*, sous la dir. de Jacques Lenoble et Nicole Dewandre; préf. de Jacques Delors, Société (Paris: Esprit, 1992), p. 64.

المباشر بالمجتمع المساواتي الحديث والفردانية التي أخذت تمثّل وجهًا من وجوهه الأساسية[43].

الواقع أن التفكيك الذي أصاب القيم التقليدية المنبثقة من النظام القديم، والذي تلاه إعلان مبدأ المساواة في الحقوق وأمام القانون، كان له وقعٌ عسير مربك على تحديد هوية المجتمعات الحديثة، من جراء هذا التحول في بنيتها الاجتماعية والسياسية. لذا كان السؤال أساسًا عن كيفية مصالحة الثوابت السابقة الوسيطية (ومنها الدين والتقليد) مع قيم سياسية جديدة تنشد المساواة في الحريات الأساسية للفرد. وربما نرى ذلك العُسر المربك، على سبيل المثال، في تراجع الدين عن دوره الاجتماعي التقليدي. وهو تراجعٌ سببه إزاحة الدين والتقليد عن الحيز السياسي العام، كما كان سائدًا إبان أنظمة الحق الإلهي المطلق. وهكذا، فإن تراجع الدين والتقليد، ومن ثَم فرض المساواة، لم يطابق في بادئ الأمر واقع الناس ولم ينجح في ملاءمة البنية الاجتماعية التي ما زالت متأثرة تأثرًا بالغًا بمسلّمات الإيمان المترسخة في النفوس. لكن يرى تايلر في القطيعة بين القديم والحديث أسباب «العُسر» (Malaise) التي أصابت وحدة الهوية الغربية الحديثة، واعتبر أنْ ليس هناك من قطيعة بالفعل لأن الحداثة هي نتيجة تحولية طرأت على المفاهيم القديمة.

يرى تايلر في نشوء الحداثة والنظام الجديد نشوءًا أسسته نزعة الإرث التأليهي (Deism). وتتمثّل الصورة الأولى لهذه النزعة في صورة الله «المعين». أما الصورة الثانية فتتمحور حول التحول الذي أكد أولوية النظام اللاشخصي (Impersonal Order) أو المحايد[44]. وهو نظامٌ خلقه الله وترك للإنسان مهمات

---

(43) Taylor, *A Secular Age*, pp. 210-211.

(44) «ما ساعد في الأصل على بروز هذا النظام اللاشخصي المحايد والمنعتق من الروابط ليس تحديدًا الابتعاد عن الدين في المراحل الأولى للعقل الحديث، إنما التحول في النظرة إلى شخص المسيح الذي بات لا يُرى على أنه مخلّصٌ فادٍ للبشر. وذلك من خلال استهلال علاقة جديدة بين البشر بعضهم ببعض، وبين الله والبشر. وما يهم هنا هو قدرتنا على استنتاج مبادئ أخلاق للسلوك والعمل على التزامها. فدور المسيح لا يعدو كونه معلمًا في القول والعمل. وأهميته تكمن في كونه رائدًا ملهمًا لما سيعرف لاحقًا بالأنوار. فما من حاجة بعد إلى أن نرى المسيح في صورته الإلهية. فالأفضل ألا =

تحقيق غاياته. وأصبحت صلة الإنسان بالله في النزعة التأليهية صلةً يحكمها النظام اللاشخصي حيث يغيب عمل الله في التاريخ فترجع التغييرات على اختلافها إلى فعل الإنسان وحده. وميّز تايلر النظرة القديمة إلى الكون من النظرة الحديثة. فالنظرة القديمة ترى في العالم (Cosmos) عالمًا محكومًا بقوى وأرواح مختلفة، والنظرة الحديثة تعتبر الكون (Universe) كونًا فسيحًا لا تُعرف بداياته ولا نهاياته ولا يتفاعل هو ومتطلبات الإنسان وحاجاته. فمفهوم الكون في الحداثة مفهومٌ يرى في الكون كونًا محكومًا بقوانين سببية لا تُعنى بالمعاني الإنسانية أو تستجيب لها. إنه كونٌ غير مبالٍ بقضايا الإنسان الوجودية. فالكون هذا لا يتأثر بتقلبات الإنسان، بل يعمل كالآلة، على الرغم من أننا ربما نرى فيه آلة صُمّمت لمصلحتنا[45]. وهذا ما أتاح للفرد أن يُعرض عن الأفكار الخرافية ويتلمس بسهولة معالم هذا النظام الأخلاقية: «إن صورة الله الضامن والمعين التي ساقتها النزعة التأليهية أسست النظام الحديث المساواتي الذي جعل القانون وتطبيق الفضيلة على مسافة واحدة من الجميع. فكثيرون من الأشخاص من أهل الإيمان المستقيم (Orthodox beliefs) تأثروا من دون أدنى شك بهذه النزعة التأليهية، الأمر الذي أدى إلى تراجع مركزية البعد الإيماني المتعالي، وإلى تحولٍ تمثّل في مركزية الإنسان (Anthropocentrism) بواسطة انحسار دور النعمة اللصيقة بالإيمان المسيحي المستقيم. وهذا الانحسار رفع العقل شيئًا فشيئًا إلى مكانة الصدارة؛ ذلك أن الإرادة الخيرة غدت الوسيلة والممر شبه الوحيد لتحقيق هذا النظام بصورته الجديدة، وهو في الأساس نظام الله على الأرض»[46]. وظهر ذلك بوضوح، على سبيل المثال، في تطابق العقل

= نعتبره إلهًا مخلصًا إذا ما أردنا الإبقاء على فكرة النظام غير الشخصي المحايث والمستقل، الذي خلقه الله طبيعيًا بحكمته ولأجل المجتمع الإنساني». انظر: Taylor, *A Secular Age*, p. 291.

(45) المصدر نفسه، ص 280.

والمثال على هذا «النظام اللاشخصي» في العصر الحديث هو المجتمع الأميركي الذي اعتبر منذ بداياته مع مؤسسيه الأوائل أن نشأة المجتمع الأميركي ومؤسساته تعبّر عن وجود الله وأفكاره ومخططه. من هنا كان إمكان الدمج إبان العقود الأولى لنشأة الجمهورية الأميركية بين الدين المستقيم والحرية الأميركية، إذ إن أبرز مؤسسي هذا الكيان (جورج واشنطن وتوماس جفرسون) ما انفكّت سياستهما متأثرة بالنزعة التأليهية». (المصدر نفسه، ص 281).

(46) المصدر نفسه، ص 222-223.

والطبيعة وإرادة الله وتكاملها من خلال صوغ قيم ومبادئ عملية مشتركة، عبّر عنها فلاسفة من أمثال ديكارت ولوك وهوبس خير تعبير. فإذا كان مشروع الله يروم خير الإنسان، وهو ما بات واضحًا من التصميم الأكيد لطبيعتنا، فذلك معناه أن ما من أسرار تُحجب عن مدارك الإنسان.

أما النزاع الذي نشب بين القديم (الدين والتقليد) والجديد (العقلانية المساواتية)، والذي ظهر في نهاية الأمر في التباس البنية الأنثروبولوجية التي نهض عليها الإنسان الحديث، حيث زاوج في ذاته استمرارية الإيمان بقوة إلهية متعالية (الإرث التأليهي – Héritage théiste) واعتلان المساواة في قدرة العقل كفيصل سيد ومستقل (Rationalité autonome)، هو نزاعٌ تفاقم، بحسب ريكور، في لجوء الفرد إلى الطبيعة متلمسًا منها قوى خلاقة يتجاوز بها التفكر والتعيين العلمي (التعبيرانية الرومانسية). لذا، يقول ريكور: «ما كان من الألوهية والعقلانية والرومانسية التي تتنازع فينا، إلا أن ولّدت مخاضًا عسيرًا في نشأة الهوية الحديثة»[47]. وهو بالتحديد ما كتب عنه تايلر في كتابه **عُسر الحداثة** (Malaise de la modernité) حين اعتبر أن الإرباكات والتشنجات التي أصابت بنية الهوية الغربية الحديثة ترجع في الأصل إلى التجاذبات الحاصلة بين الموروثات القديمة والمساواة الحديثة، ما يعني أن «المخيال الاجتماعي»[48] في المجتمعات الغربية الحديثة لم يكن ليقصي هذه الموروثات بهذه السهولة مع نشأة القيم الحديثة الصرفة[49]. من هنا يسأل سائل:

---

(47) Ricoeur, p. 27.

(48) يعرّف تايلر المخيال الاجتماعي كالتالي: «نستخدم منطوق المخيال الاجتماعي للدلالة على تمايزه من نظريات الاجتماع كلها. ويُعنى المخيال هذا بوحدة المجتمع التي تتحقق بفهم الخلفيات غير الواضحة (Inarticulated) وغير المنظمّة، خلافًا لأشكال التعبير العقائدية الواضحة والنهائية. فالحياة الإنسانية والحياة الاجتماعية تعكس أفعالًا مشتركة مصدرها دليل (Repertory) مشترك هو المخيال الاجتماعي، وليس تصورات نظرية محضة» انظر: Taylor, *A Secular Age*, p. 173.

(49) «لم تغير الأفكار والنظريات الحديثة المخيال الاجتماعي، حين ظهورها. إذ اقتصرت أولًا على النخبة والمفكرين الذين عملوا على ترويجها. ولم يتأثر الوعي الاجتماعي، فعلًا، بهذه الأفكار الجديدة، إبان الثورة الفرنسية، في العمق. وهذا معناه أن الكثير من المناطق النائية بقيت مناطق يخضع فيها المخيال الاجتماعي للطبقية وللوساطات الاجتماعية (Mediated Societies). وكانت فكرة المجتمع ككل، حيث ينتمي الجميع إليه كسواسية، فكرة ضبابية في الجماعات المحلية والقرى أو الرعايا الكنسية. وظلت الحال كذلك معظم القرن التاسع عشر، على الرغم من تصريحات القادة الجمهوريين =

ما الدور الذي أدّته النزعة الرومانسية في النزاع الذي نشب بين القديم والحديث؟ وهل فاقمت الرومانسية هذا النزاع أم ساهمت مساهمة إيجابية في تخطّيه؟

رابعًا: المساواة في بُعدها الرومانسي

أمام ذلك المسعى التفكيكي الحديث الذي ولّد تعسُّرًا في فهم الهوية، صب تايلر جهده، في كتابه منابع الأنا، ليعيد ترميم صورة الحداثة المفككة. فالحداثة، على حد تعبيره، انطلقت في مراحلها الأولى بالثورة على الموروثات القديمة بواسطة بروز قيم المساواة في الحريات والحقوق. واكتملت معالمها لاحقًا، في مراحلها الأخيرة المنبثقة من الرومانسية الألمانية. وبناء عليه، يرى تايلر، أن الإرث الأخلاقي السياسي الحديث لم يكن ليكتمل عبر «الثورة المساواتية» وحدها (Révolution égalitariste) أو «الأخلاق الحصرية». وفي مقابل هذه الثورة في المساواة في الحقوق الفردية الأساسية، ذهب تايلر إلى تثبيت المجتمع كوحدة كُلية متماسكة في الجوهر من خلال الفكر الرومانسي. فإذا كانت ثورة المساواة في الحريات غير كافية وحدها حتى تُعنى بالنضج الأنثروبولوجي وبإدارة الحكم السياسي، لأنها مساواة تنزع حتمًا إلى الموضوعية وتفقد المعنى وتصيب وحدة المجتمع، فإن الرومانسية قادرة من جهتها على الحفاظ على ذلك الإرث المساواتي والتنبه من جهة أخرى لعدم انزلاق هذا الإرث في الفردانية المنهجية (Individualisme méthodologique) التي تفكِّك تماسك الأفراد. ويأتي لها ذلك بتوحيد جماعة الأفراد بالاستناد إلى القيم الثقافية المشتركة المنبثقة من كينونة الأُمة التاريخية. ومن هنا يدرك المرء كيف أن تايلر يسعى إلى فهم إشكالية الهوية الشخصية المعاصرة ومعالجة تعسّراتها بإحياء الفلسفة الرومانسية. والواقع أن الهوية الإنسانية لا تكتمل في إطار مجتمع تسوده المساواة الحديثة البسيطة فحسب، بل عبر وحدة وثيقة بين هوية الفرد وهوية الجماعة المتجانسة تجانس التاريخ والتقليد. وما كان تناول الهوية في ذاتها وعزلها عن امتدادها الثقافي

= الذين اعتبروا الأمة «واحدة لا تتجزأ» بين الطبقات. وبالتالي لم تستحوذ أفكار الثورة الفرنسية الحديثة على الوعي الاجتماعي الشامل قبل نشوء الجمهورية الثالثة». انظر: Taylor, *A Secular Age*, p. 211.

التاريخي النسبي وحصرها في دائرة الذاتية (العقلانية) إلا للإتيان بمفهوم جديد يحدد الذات كيانًا مستقلًا استقلالًا تامًا. وهو مفهوم صاحبه وبرز معه «نزعة إنسانية جذرية نحو الموضوعية قائمة على الانعتاق من الروابط»[50]. وأدّت هذه النزعة في الانعتاق من الروابط إلى قطيعة مع التصور الأرسطوطالي القائل بالغائية الطبيعية، وهو تصور تقليدي ما برح سائدًا حتى عصور ما قبل الحداثة. فالطبيعة، بالنسبة إلى أرسطو، تتكون من غايات توجّهنا وحدها وتتحكم بنا كمعيار أصيل يعيّن عمليًا أفعالنا وممارساتنا. ومال الفلاسفة الجماعتيون، على الرغم من اختلافاتهم، إلى التصور الأرسطوطالي ورفضوا رفضًا قاطعًا فكرة الأنا «المنعتق من الروابط» التاريخية والطبيعية. ومن ثَم رأى هؤلاء الفلاسفة في الأنا كيانًا إنسانيًا تكوّنه روابط الثقافة وتعيّن هويته العادات والممارسات والتقاليد المشتركة. ومؤدى هذا الاندماج بين الطبيعة والثقافة (الجماعة) انبثاق أصيل لتصورات الخير الإنسانية المشتركة. ونظرًا إلى أهمية الدور الذي تؤديه هذه التصورات في حياة الإنسان العملية، كانت بمنزلة معيار عام تستلهمه التشريعات الأخلاقية والسياسية العادلة. ذلك أن مصدر العدالة هنا يشغل الكيان الإنساني وينهمّ به ويعبّر عن مفهوم الأفراد الخاص للحياة وللكون.

يعتبر تايلر، في سياق آخر، أن الحياة الطبيعية العادية تتعلق بمسألتَي الإنتاج والإنجاب. تُعنى المسألة الأولى بالعمل وصناعة الخيرات المادية الحياتية الضرورية. أما الثانية فتتطلع إلى مسألة التزاوج وبالتالي العائلة[51]. لذا كان يجب، بالنسبة إلى تايلر، العدول عن هذا المنظور الطبيعي البيولوجي المحض للحياة،

---

(50) Taylor, *Les Sources du moi*, p. 45.

(51) المصدر نفسه، ص 269.

«عندما غدت الأفكار الجديدة التي وضعتها النخبة الاجتماعية متماهية مع النسيج الاجتماعي برمّته، كانت النزعة القديمة المسيطرة قد ولت. من الواضح، على سبيل المثال، أن فرض صفة البروليتاريين بالقوة على جموع الفلاحين الذين هُجّروا من قراهم إلى مراكز الصناعة في المدن، كان قد أنشأ مع مرور الوقت تبني تصور فرداني للوعي الذاتي الاجتماعي». ومن المؤكد، بحسب تايلر، أن محصّلة تلك الممارسات الجديدة كان لها الأثر البالغ في تطور المجتمعات الأوروبية منها وغير الأوروبية، وفي المكانة التي اتخذتها المفاهيم الجديدة للأنا المتصلة بهذا التطور الحاسم لتلك الثقافات» (المصدر نفسه).

والعدول أيضًا عن عقيدة «الانعتاق من الروابط» التي بدلت نظرتنا إلى الدافع الأخلاقي التقليدي، وهو دافع انحصر تاريخيًا في القواعد الاجتماعية والمعايير الثقافية. وشاهدنا في تصور لوك للأنا مثل هذا «الانعتاق من الروابط» التاريخية المحفِّزة أخلاقيًا. أما تحويل الدافع العملي إلى ما هو مادي وبيولوجي محض، فهو ما سببه تصورُ المذهب النفعي الذي عزا خير الإنسان وسعادته إلى اللذة والرفاه. فاقتصرت هوية الفرد في هذا المذهب على البحث عن المتعة وحدها، من خلال الميل إلى حسابات نفعية ومصالح مادية ضيقة.

كانت الأهمية الكبرى، بالنسبة إلى تايلر، في حدث ظهور الثورة التعبيرانية (أو الرومانسية)، لأنها جاءت ضرورية لتصويب مسار ثورة المساواة في الحريات التي انحرفت نحو العقلانية الخالصة والنفعية المادية. وتؤكد الثورة التعبيرانية أن كلًا من الأفراد يتمتّع طبيعيًا بشيء من الفرادة والتمايز الأصيل. وذلك خلافًا لما جاء في ضوء العقلانية المسرفة والنزعة النفعية من معايير أخلاقية كلية. وحدا بروز التعبيرانية الرومانسية إلى تحقيق الذات، بشكل خاص وفريد، عوض الامتثال لنماذج مصطنعة (Artificiels) مفروضة من الخارج[52]. فإذا بالتعبيرانية تنشئ أنموذجًا حياتيًا يستدعي الشخص البشري في تذوقاته الأصيلة وفي ما يعبِّر به عنها. في حين تبقى ثورة الحداثة ومكتسباتها، من حقوق وحريات أساسية، غائبة عن فهم الإنسان فهمًا موضوعيًا اصيلًا، وذلك على الرغم من أهميتها السياسية الأكيدة. والواقع أن ثورة المساواة تعنى حصرًا بتطبيق الحريات الأساسية واحترامها احترامًا سلبيًا لا يرعى مضمونها الثقافي أو التاريخي وإنما يقتصر على حمايتها حماية قانونية صرفة. وتقول جاني بيلابي في هذا الخصوص: «إن تصور تايلر لمفهوم الأصالة (Authenticité) يقتصر على تحقيق الذات بشكل أساسي. من هنا دمج تصوره بالكامل في صلب التصورات المنبثقة من الرومانسية الحديثة (وهي تصورات ذاتية متعينة تاريخيًا). وجعل هذه التصورات في صلب المرحلة التاريخية الأشد أهمية من بين مراحل الحداثة كلها. وعوّل أيضًا على الرومانسية

(52) Taylor, «Les Sources de l'identité,» p. 349, et
Janie Pélabay, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, présentation d'Alain Renaut, Mercure du Nord (Paris: l'Harmattan; Saint-Nicolas (Québec): Presses de l'Université Laval, 2001), p. 79.

من منظورها العملي بوصفها منبعًا فكريًّا أصيلًا يؤسس من حيث شرعيته معايير أخلاقية وسياسية. ومما لا شك فيه، بحسب تايلر، أن الفردية التعبيرانية غدت في الحقيقة أحد حجارة الزاوية المكونة لبنية الثقافة الحديثة»[53].

هناك من يزعم أن الحداثة، باعتبارها ثورة في مساواة الحقوق والحريات الأساسية، آلت، في نهاية أمرها، إلى صوغ مفاهيم أخلاقية تجانس بين الأفراد وتطلّعاتهم. وهو زعمٌ بُني بشكل أساس على نمطين مسيطرين في ما يخص الفردانية الليبرالية الحديثة. يتعلق **النمط الأول** بالتجانس الكلي للأفراد، وهو تجانس تفرضه استقلالية العقل العملي الكانطي بوصفه يفترض «واجبًا أخلاقيًّا» (Devoir Moral) معصومًا من حيث شموليته الشرعية[54]. غير أن هذا الامتثال الكلي لا يعدو كونه امتثالًا سلبيًّا أو شكليًّا للقانون العملي. ذلك أن الطبيعة البشرية يعتبرها كانط لامعقولة في الأساس ولا حول ولا قوة على ضبطها على نحو إيجابي. ومن ثَم لا قدرة لنا حتى نطبّق عمليًّا القانون الأخلاقي على نحو موضوعي. فاستحالة الموضوعية في معرفة الذات أو في العبور إلى «عقلانية نفسانية» (Psychologie rationnelle)، يؤدي حتمًا إلى قصور معرفي في تطبيق صائب للواجب الأخلاقي. وعلى هذا، يصبح إمكان تحقيق السعادة أمرًا محالًا، باعتبار العقل البشري عاجزًا عن أن يستدل موضوعيًّا على تذوقات النفس البشرية وميولها. أما **النمط الثاني** فيتعلق بالتصور النفعي الذي يدّعي من جهته إمكان تعيين موضوعي لغايات الطبيعة الإنسانية. وتؤكد النفعية أن التطلعات البشرية (السعادة)

---

(53) Pélabay, *Charles Taylor.*

(54) أضعفت النزعة الرومانسية في أوروبا التقليد الحديث الذي أسس أخلاق الواجب وضبط الذات وطاعة القوانين واحترام الآخر. فهذا التقليد الخاص بالنزعة الإنسانية الحصرية أعد توليفة قيّمية جديدة جمعت قيم المسيحية ومبادئ النظام اللاشخصي المحايد. وهو نظامٌ لم ينشأ على معاداة الدين وإنما على إبعاده وحصره في الدائرة الخاصة. غير أن الهجوم الذي شنته النزعة الرومانسية على توليفة النزعة الإنسانية الحصرية التي عزلت المعاني الكبرى والسامية وقللت من شأن الشعور الجمالي، لم يكن هجومًا يروم العودة إلى المعاني الكونية والدينية القصوى. إذ حافظ التقليد الرومانسي على استقلالية الشخص وفرادته، مؤكدًا دور الشعور الأخلاقي في نمو الفرد وتأكيد وحدته الأخلاقية والإنسانية وجماعته التاريخية. وذلك خلافًا لأخلاق النزعة الإنسانية الحصرية التي عمدت إلى ضبط الفرد والمجتمع على نحو شكلي سلبي. انظر: Taylor, *A Secular Age*, p. 409.

على اختلافها لا تعدو كونها متصلة بحاجات ورغبات وميول كلها طبيعية. ويكون شعور «العطْف» هو المعيار الأخلاقي الأسمى الذي يُفترض الامتثال له باعتباره يؤكد تجانسًا أخلاقيًا في تطلعات الحياة الإنسانية وتماثلها[55]. لكن، يدّعي هذا المنظور العجيب لتفسير الحياة، بحسب تايلر، أن أخلاق «العطف» لا تتطلب نوعًا من أنواع التضحية الشخصية بالذات بفضل التجانس الطبيعي للميول القائم بين الذوات. وبناء عليه، لا ينتقد تايلر في الواقع فضيلة العطف باعتبارها ممكنة شموليًا، بل ينتقد المزاعم التي تتطلع إلى الإنسان بكونه مفطورًا عليها طبيعيًا[56].

جاء إذًا تعريف تايلر للطبيعة الإنسانية مختلفًا عن تصور النفعية الضيق الذي حصر أهداف الطبيعة البشرية في البحث عن اللذة والاستمتاع المحض بالخيرات المادية. فكان للطبيعة مفهومٌ خاص في نظره. واعتبر أن الطبيعة في جوهرها «طبيعة - منبع» (Nature-Source). وهو تصورٌ منبثق من «حيوية الطبيعة التعبيرانية»

(55) لم تنحصر قدرة الإنسان في النظام الأخلاقي الحديث، بحسب تايلر، في إعادة اختيار المرء حياته وتنظيمها فحسب، بل في العمل على أن يصب ذلك في مصلحة الجميع أيضًا. إذ انبثق من هذه القدرة الأخلاقية العالية العطف والنزعة إلى عدالة شاملة. فإذا بالعطف والعدالة الشاملة يصبحان السمتين الأساسيتين للنزعة الإنسانية الحصرية التي طبعت القرن الثامن عشر. وأثّرت هذه النزعة في التيار العقلاني (كانط) والنفعي (بنتام). واعتبر بعضهم أن تراجع المعتقدات الدينية والميتافيريقية وانحسارها أفسح في المجال نهائيًا لإرساء الدوافع العملية على قدرة محض إنسانية. والواقع أن هذه الرؤية للقدرات الأخلاقية العالية (الإنسانية الحصرية) لم تتعارض هي والنزعة الإنسانية اللاحصرية (Non-exclusive Humanism). والمعلوم أن هذه النزعة اللاحصرية لا تعارض المسائل الدينية والميتافيزيقية التي سادت طوال قرون مديدة. وهي نزعةٌ عرفناها على وجه الخصوص من خلال النظريات الأخلاقية القديمة التي تعتبر أن النمو الإنساني يرجع إلى ما هو أعلى من الإنسان، أي إلى أمر يثير في الإنسان الهيبة والاحترام أو الحب أو الاعتراف. انظر: Taylor, *A Secular Age*, p. 245.

(56) «لم يوضح فلاسفة الأنوار المتشددون طرحهم الفكري إيضاحًا وافيًا، ذلك أنهم لم يميزوه بشكل كافٍ من طرح آخر متعلق مركزيًا بعقيدتهم الأخلاقية للسعادة الإنسانية. كان طرحهم هذا قائمًا على فكرة وجود انسجام كامن بين مصالح الكائنات البشرية. ذلك أن عالمًا منتظمًا بشكل جيد، حيث السعادة متوافرة للجميع بأفضل ما يمكن، يؤدي بنا إلى اعتبار سعادة الواحد من سعادة الكل، بل هي من سعي الكل إليها. لكن الأمر يختلف تمامًا إذا ما قمنا بتمييز الدافع الإنساني، في حالة معينة من الانسجام الطبيعي، عن حالة أخرى حيث يُسقط على البشر عمومًا نزعة طبيعية إلى محبة الجنس البشري وانسياقه إلى عمل الخير في سبيل الإنسانية جمعاء، من دون الأخذ بالاعتبار الثمن الشخصي المزمع أن يدفعه الإنسان في سبيل ذلك». انظر: المصدر نفسه، ص 419.

الرومانسية. وتشكّل الطبيعة في التصور الرومانسي، كما اعتقد هو، الحل المرتقب «لعُسر» هوية الحداثة (Malaise de la modernité) التي تَصارعت عليها نزعتان متناقضتان، ألا وهما المذهب العقلاني والمذهب الطبيعاني (Naturaliste): «لم تؤد العقلانية المسرفة إلى الفصل بين العقل والطبيعة فحسب، بل إلى رؤية هذا الفصل فصلًا يصيب وحدة الطبيعة الكبرى الخارجة عنا. وبتعبير آخر، إن التشديد على دور العقل الحسّاب أدى إلى ضرب وحدة التعاطف بين البشر. الأمر الذي هدد الجماعة بالتفكك والاغتراب عن إيحاءات الطبيعة. وإذا ما نظرنا بعمق إلى هذا الفصل، أمكننا استجلاء رفض النزعة الرومانسية للأنا المنعتق من الروابط. ولم تكن دعوة الرومانسية دعوةً بالضرورة إلى العودة إلى الماضي. وخلافًا لذلك، استهل الرومانسيون طرائق جديدة لإعادة الصلة أو التواصل بالطبيعة، وهي طرائق تتوسلها طاقاتنا المعبرة»[57]. والعودة الرومانسية إلى منابع الطبيعة هي عودة إلى الأصالة البشرية (Authenticity) التي لم تقتصر على المجتمعات الغربية الحديثة وحدها، بل طبعت أيضًا، على نحو مختلف، المجتمعات الغربية المعاصرة. وأصبحت المجتمعات الغربية ما بعد الستين، بحسب تايلر، مجتمعات انتشرت فيها على نحو أوسع التعبيرانية الفردانية التي خلّفتها النزعة الرومانسية. وخلافًا للمجتمع الغربي الحديث الذي انقطع عن القديم، لم تنقطع المجتمعات الغربية المعاصرة عن الحداثة، بل تعزّزت فيها الفردانية التعبيرانية واتسع فيها مدى تأثيرها وانتشارها، لأن تلك النزعة ما عادت تشمل فئة من المجتمع هي النخبة، بل أصابت الجميع وتأصّلت في تضاعيف البنية الاجتماعية والثقافية[58]. ومن شعارات المرحلة الجديدة المعاصرة التي انبثقت من أخلاق الأصالة التعبيرانية «حقق الأشياء التي فيك» و«كن أنت ما أنت عليه في عالم اليوم». فهذه الأصالة التعبيرانية يسميها تايلر البسيطة (Simplified Expressivism)، إذ إنها تمتزج بالأنانية والنزعة الاستهلاكية للدلالة على تمايزها من النزعة التعبيرانية الرومانسية الحديثة التي عُنيت بتطلب المعاني الوجودية العظيمة[59].

(57) Taylor, *A Secular Age*, pp. 315-316.

(58) المصدر نفسه، ص 473.

(59) المصدر نفسه، ص 475.

كتب تايلر في مؤلَّفه هيغل، أن التعبيرانية الحديثة المتمثّلة في فكر الفيلسوف الرومانسي هيردر ينبغي ألا يُنظر إليها كنظرية معادية للحداثة على الإطلاق. فالقول إن التعبيرانية تُبنى على مبدأ الاختلاف الثقافي، لا يعني أنها غدت معادية للإرث الفلسفي العقلاني الحديث[60]. آمن هيردر بقيم أخلاقية كلية وبوحدة شاملة بين الشعوب. لكنه لم يصور هذه الكلية الأخلاقية ككلية مبنية على التجريد الخالص على غرار ما يستوجب الأمر الواجب الكانطي. إن هذه الكلية الأخلاقية، خلافًا لكانط، تضرب بجذورها في الديانة المسيحية، بوصفها تؤكد الإيمان بأن الشعوب إخوة وجميعهم أبناء الآب الإلهي الواحد[61]. وعلى هذا، ما عادت القيم الأخلاقية الشاملة، كما عهدناها عند كانط، متعالية وخالصة، بل غدت مختلفة عبر انسلاكها في العادات والأعراف المنبثقة من تنوع التعابير التاريخية وتمايز ثقافات الشعوب. ومعناه أن القيم الشاملة تكتسب هنا دلالة خاصة بالنسبة إلى المجتمعات التي تُقبل عليها، ذلك أن القيم هذه ترتبط على نحو مميز باختبار الجماعة التاريخي الفريد. وتأصّلت هذه القيم في ماضي المجتمعات على نحو مختلف من خلال النضال والصدامات والجروحات والنجاحات وأفعال التأسيس[62].

أما النزعة الرومانسية ففي صلب حركتها تعبيرٌ عن خلق وتوليد للمشاعر الإنسانية. وهي مشاعر تشكّل بطبيعتها منبعًا أخلاقيًا لا ينضب، قابلًا للتطور. ويتلاءم هذا التطور مع مقولة التقدميين أن التجارب الإنسانية تستهدف الصيرورة والتقدم. وهذا يعني أن المشاعر المنبثقة من العادات الثقافية صارت لا ترمز بأي حال إلى الرجعية والتخلف والمحافظة العصبية العنيدة. وما رفضُ تايلر، كما رأينا سابقًا، النزعتين الصورية والنفعية، إلا لأنهما تتعارضان بالجوهر مع رؤيته لأصالة «تصورات الخير المكوِّنة» (Biens Constitutifs) للهوية. فهي تصوراتٌ كامنة في البعد التعبيراني للغة. وتُعدّ هذه التصورات أنها تشكّل نوعًا من «التمايزات النوعية» (Distinctions Qualitatives) بين الذوات الفردية والجماعية ، فتحدد الاختلاف بين مفهوم التنوع (الثقافة) وتصور التجانس (المساواة في الحقوق). فالعقيدة الصورية

(60) Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1975), p. 15.

(61) Herder, pp. 28-29.

(62) Taylor et Bouchard, p. 126.

الخاصة بالفلسفة الكانطية كانت قد عَدَلت عن البحث في مسألة هذه التمايزات والتساؤل موضوعيًا عن مكنونات النفس البشرية. ذلك أن كانط ألزم الموضوعية والعلمية حصرًا في حيز الظاهرات[63]. من هنا «كانت الصعوبة بالنسبة إلى فلسفة كانط العملية في الرد على منتقديها باعتبار الفاعل العاقل المحض لا يمثّل الشخص البشري بجوانبه وآفاقه كلها»[64]. لذا غدت فلسفة كانط العملية تبعث على الغرابة والتناقض. فمن جهة، تقصي عِلم النفس من دائرة العلوم الوضعية، معتبرةً إياها «مشكلة» لا مندوحة عنها كونها تقتصر على الجواهر (Noumènes). لكنها، من جهة أخرى، تقتضي تأسيس قوانين أخلاقية تُلزم على المستوى الكلي. ولئن كان تايلر يعتمد مكتسبات ثورة المساواة الحديثة للحقوق الذاتية الأساس، وذلك حتى يبعث فيها بعضًا من روح الرومانسية - باعتبار أن الدافع العملي يوجد فينا، خصوصًا في مشاعرنا - تظل قيم المساواة هذه تتمتع بالجدارة والسلطة، على الرغم مما يقال عن تعارضها مع مقتضيات التعبيرانية الرومانسية العملية. فتايلر نفسه يعترف بأحقية تلك الثورة، معتبرًا أن ما جاءت به الأنوار هو بالفعل «شيءٌ جديد لم تعرفه قط من قبل أي من الحضارات المنصرمة»[65]. إلا أن ذلك لا يُثبت «القطيعة»[66] بين قيم الحداثة الجديدة والموروثات الثقافية أو التقليدية. فمسعى

(63) «تقوم الصورية، شأنها في ذلك شأن النفعية، على قيمة ظاهرة تسمح لنا بتجاهل التمايزات الإشكالية بين أنواع الأفعال أو أنماط الحياة المختلفة التي تؤدي دورًا كبيرًا في قراراتنا الأخلاقية الآنية ومشاعر الإعجاب والندم... إلخ. إلا أنه يصعب تبرير هذه التمايزات عندما يخالفها الآخرون. كما تقدم إلينا هذه التمايزات الأمل في أن نقرر في المسائل الأخلاقية، من دون أن نُعنى في تحديد أيٍّ من التصورات المتنافسة هي الصالحة في تعيين الفضيلة الأخلاقية والسيئات الذي يستحق الإعجاب والتافه واللامشروط مقابل الواجب الشرطي». Charles Taylor, «The Diversity of Goods,» in: *Utilitarianism and Beyond*, Edited by Amartya Sen and Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 130.

(64) Taylor, *Les Sources du moi*, p. 482.

(65) Ricoeur, p. 39.

(66) «فالثورة الفرنسية، على سبيل المثال، كمرحلة انتقالية من المجتمع القديم إلى المجتمع الجديد (سيادة الشعب) لم تكن مرحلة تستقيم فيها أمور الحكم والسلطة، ولم يحقق المجتمع استقراره المنشود إبان سنوات الثورة وما بعدها. ذلك أن التحول من شرعية النظام السلالي القديم (القائم على نظرية الحق الإلهي) إلى نشوء مفهوم الوطن والأمة لم يكن تحولًا يستحوذ بمعانيه ودلالاته على نحو واسع على المخيال الاجتماعي (...). وما لبث ذلك الفصل بين القديم والجديد أن أدى إلى نزاعات =

تايلر الفلسفي يدرج برمّته في تجاوز الصراع المصطنع بين القديم والحديث، وذلك من طريق إدراك مكامن العُسر التي طرأت، من جراء هذا الصراع، على الوحدة البنيوية الطبيعية في هوية الثقافة الغربية.

خامسًا: الهوية الثقافية ودلالاتها العملية

يعتبر تايلر أن ما هو جديد وجدير بالأهمية في ما يخص مكتسبات الحداثة، يتجلى حقيقةً في حرية الكائن البشري في تحديده تطلعاته وغاياته التي غدت شأنًا خاصًا بامتياز[67]. وجاء هذا التقدم الحديث في تصور هوية الفرد وبنيته الأنثروبولوجية على حساب الفكر الوسيطي، حيث كان الفرد محرومًا من حقه الطبيعي في تعيين هويته الفردية (من تطلعات وأهداف ومشروعات شخصية... إلخ)، باعتبار أن انتماءه الثقافي ومكانته الاجتماعية كانا يحددان هويته ودوره. وهي مكانة يفرضها عليه تعسّفًا نظامٌ سياسيٌ يحكمه منطقٌ تراتبي للاجتماع، حيث تسوس المجتمع معايير تقليدية تقسّم الأفراد على أساس طبقات تتفاوت في الامتيازات والنبل. لكن على الرغم من أن تايلر يذود عن حق الشخص البشري في أن يكون هوية فريدة، فإنه يُبقي على أن «الاعتراف» (Reconnaissance) بخصوصية الجماعة الثقافية أمرٌ ضروري احترامًا لدورها المركزي الذي تقوم به في تكوين الهوية. ومع ذلك، صوّر تايلر «الكائن البشري أنه 'أنا' متمايز، يكوِّن هوية خاصة به. وبما أن بنية الهوية تُبعَث في العمق من بنية المعايير والقيم الثقافية المشتركة المكوّنة، فإنها تأخذ بدورها بُعدًا خاصًا يبعث على توجّه عملي»[68]. فالهوية تؤسس إذًا معايير أخلاقية تُدرج في إطار سلم تقويمي يعيّن مقام الأشياء وأهميتها: «علينا أن نعرف أن الناس يحددون أنفسهم على نحو تبعي عملي تام

= دموية بسبب غياب التفاهم والتوافق على المعاني المؤسساتية المنبثقة من سيادة الأمة». (Taylor, *A Secular Age*, p. 199). من هنا يرفض تايلر القطيعة بين القديم والحديث، ويحثّ على ضرورة تكاملهما في المخيال الاجتماعي الذي يسبغ معنًى على ممارساتنا وعلى الأفكار التي تروّجها تلك النظريات الجديدة (ص 200).

(67) Taylor, «Les Sources de l'identité,» p. 348.

(68) Pélabay, p. 85.

لقيم كلية (على سبيل المثال، أن أكون كاثوليكيًا، شيوعيًا، ليبراليًا... إلخ). إن الجماعات التاريخية تقدم أنواعًا أصيلة من ممارسات وعادات وطرائق عيش، منشئة بذلك بنية عملية تميز الأشياء الأكثر أهمية من تلك التي هي دون ذلك»[69]. وجاء ذلك التصور للهوية وآفاقها العملية رافضًا أشكال التجريد الفكري كلها. فالتجريد العقلي فارغٌ في طبيعته من مضامين أو غايات كامنة قادرة على توجيه العمل الإنساني وتحفيزه. هكذا تُدرك الهوية الإنسانية متصلة دائمًا بتصوّرات الخير الإنسانية الأصيلة. ذلك أن ما من تصور أصيل ممكن للهوية من دون اتصاله بمفهوم ما وأكيد للخير[70].

طوّر تايلر جملة من التعابير والمفردات استجلاءً للمعاني الأكثر تعقيدًا وعمقًا. ومنها، على سبيل المثال، «التمايزات النوعية» (Qualités distinctives)، و«التقويمات المهيمنة» (Évaluations fortes) و«تصورات الخير المكوِّنة» (Biens Constitutifs). وتشكّل التمايزات النوعية، كتصور وتعريف للخير، دوافع قوية حيث يكون في الواقع التعبير عنها تعبيرًا عن خياراتنا وميولنا وحدوسنا العملية: «يمكننا أن نعي الدور الذي تؤديه التمايزات النوعية في سياق حياتنا اليومية. فهي، قبل أن تُصاغ، تقوم بالدفع إلى ما هو مهم من حيث القيمة والاحترام. وهو دافع منبثق من حدوسنا الأولية التي توجه طريقتنا في العمل والإحساس والتفاعل في الحالات المختلفة. ونعوّل عليها بشكل حثيث عندما نتشاور ونتداول في مسائل تتعلق بُخلقية العمل الإنساني»[71]. من هنا عادت هذه التمايزات النوعية تُمثّل ليس تعبيرًا أصيلًا عن الحياة الخيرة فحسب، بل أخذت، كآفاق أنطولوجية مكوِّنة لتصورات الخير، تؤكد قيمتها النقدية وتحفيزها للعمل الإنساني على حد

---

(69) Taylor, «Les Sources de l'identité,» p. 352.

(70) Ricoeur, p. 39.

(71) Taylor, *Les Sources du moi*, p. 111.

بيد أن هناك اتجاهًا آخر يرمي «إلى الاعتقاد بأن فهمنا للكائنات البشرية يجب أن يستند إلى معارف علمية للأبعاد الماورائية الإنسانية. وأدى ذلك التطور العلمي إلى الابتعاد عن المركزية البشرية بإقصاء الاتجاهات الرامية إلى ربط معاني الأشياء ربطًا خاصًا بنا، وذلك لمصلحة الاتجاهات الكلية المطلقة. من هنا جاءت تلك النزعة إلى توصيف الشؤون البشرية ومعالجتها من منظور حيادي مستقل عن الثقافة، غريب وخارج عنها». المصدر نفسه، ص 115.

السواء. وتُفسَّر القيمة النقدية هذه الكامنة في تلك التمايزات النوعية كأنها تؤسّس تسويغات معيارية أخلاقية، يُستدل بها في العمل الإنساني على ترابط الواجب العملي والقرار الحر.

تتبع الجماعات التاريخية ممارسات اجتماعية تستقيها من تصوراتها الثقافية للخير. وتخضع هذه الممارسات لتطور التمايزات النوعية التي تمثّل، كما ذكرنا آنفًا، حالًا من التقويم الأصيل على المستويين الأخلاقي والأنثروبولوجي. فهي تؤثّر في المستوى الأخلاقي كونها تُشّكل دافعًا عمليًّا للحياة الخيرة. كما تؤثّر من ناحية البنية الأنثروبولوجية التي تنبثق منها الغايات الفردية ومعانيها. من هنا كان، بحسب تايلر، الرابط الأنطولوجي الكامن بين تصور الأخلاق والمفهوم الأنثروبولوجي للهوية. بمعنى آخر، يسعى تايلر إلى ضبط «ما يجب فعله» (Devoir-être) مع «ما هو كائن» أنثروبولوجيًّا (treê) ضبطَ الوحدة والتكامل حتى الانصهار. ومن ثَم، «فقد أظهرت التمايزات النوعية التي نادى بها تايلر تباينًا عميقًا مع النظريات الليبرالية. فالتقليد الليبرالي يرفض ربط المعايير الأخلاقية العامة بمسائل جوهرية تتعلق بخصوصية التمايز الثقافي للخير»[72]. ومع ظهور فكرة «التراتبية» التي تتّسق التصورات المنوعة للخير، ظهرت أيضًا فكرة تايلر القائلة إن أحكام النقد العملي تساق في ضوء ما يسمّيه «تصورات الخير السائدة». وتعتبر هذه التصورات «تصورات خير عليا» (Hyberbiens) تعبّر عن أخلاقيات الجماعة وموروثاتها الثقافية المترسخة. وعليها يقوم بالتحديد في كل مرة تعيين نسق مختلف وخاص من الأولويات[73].

---

(72) Pélabay, p.117.

(73) Ricoeur, p. 23.

يقول ريكور في مسألة معايير النقد والتقويم العملي: «إن الدعوة السقراطية من أجل فحص عملي للحياة تستدعي على نحو مثالي حالة من النقد، الأمر الذي يؤدي إلى حالة من العُسر في دقة التقويم وموضوعيته. في حين أن نقد العبارات التقويمية المستعملة لا يمكن أن يقوم إلا على لغة هي نفسها تقويمية. ويكون المسوّغ العملي المكوِّن الأساس لقوة التقويم. والفحص السقراطي يستهدف استجلاء التسويغات التي تقوم على أساس التمييز بين ما هو متناسب وما هو دون ذلك. وبالتالي يشكّل الحياد النقدي مرحلة من مراحل التقويم. ويبقى أن هذه الحالة من التمييز الحيادي تستدعي نوعًا من التقويم يكون بطبيعته منعتقًا من الروابط التاريخية». المصدر نفسه.

إن تصورات الخير السائدة إذًا تصورات عليا، لأن الجماعة تتمسك بها وتُساق إليها انسياقًا كاملًا مطّردًا. في حين أن الأبعاد العملية لـ «تصورات الخير المهيمنة تلك لا تخلو من تنازعات على مستوى التطبيق العملي. ويعتبر تايلر أن هذه التنازعات ضرورية تَظهرُ كلما تعرضت هذه التصورات لفهم جديد تطبيقي يتلاءم مع فهمنا الخاص لهويتنا الذاتية ولتطور العادات والممارسات الجماعية[74]. ولا ينحصر دور الخير الأعلى في كونه متعاليًا ومنفصلًا عن باقي تصورات الخير، بل في أنه ربما يواجه بعضًا من تصورات الخير فيعارضها ويسائلُها. وعلى سبيل المثال، تجلت هذه الحال خصوصًا في الإقرار السياسي لاحترام مبدأ المساواة، وهو إقرارٌ جاء على حساب بعض التصورات للخير العليا السابقة المتصلة بالحياة العائلية التقليدية. في الحقيقة، لم يستهدف التنازع هذا مسألة الاختيار الحر للفرد، بقدر ما يتعلق بالتساؤل عن القيمة العقلانية لهذه التصورات. وعادة ما يكون الأمر العقلاني من حيث طبيعته مقبولًا ومتداولًا ومتعارفًا عليه. لذلك يتساءل تايلر: «هل يمكن أن يُقنع أحد (أ) على نحو عقلاني شخصًا آخر (ب) بتصوره الخاص المتعلق بتصورات الخير العليا»[75]. فالجواب عن مثل هذا التساؤل يعتمد، بحسب تايلر، على طبيعة العقل العملية القابلة للتفاعل والتقابس. ومن ثَم تخضع عملية الإقناع العقلية هذه لتطور تدريجي ديالكتيكي. لكن كلا التبصُّر والتفاعل العمَليين لا يستهدفان تشريعات أخلاقية كلّية تُلزم الجميع. ذلك أن العقل الأخلاقي يُعنى في الواقع بمقارنة المعتقدات المختلفة والبرهان على تفوق الواحدة على الأخرى. وما يؤكد صوابية تلك المقارنة التقريرية بين تصورات الخير الخاصة، إنما هو قدرتها على البرهان أن العبور من تصور ما (أ) إلى تصور

(74) يذكر ريكور في هذا الصدد أن هناك تباينًا ممكنًا بين الهوية والتقويمات السائدة ربما ينشأ من جرّاء تطور أو نمو ما في تصورات الخير المكوِّنة. «قد ينشأ من تباين الأفكار ومن التدرج القائم بين تصورات الخير العليا، خصوصًا من التحول الخاص في المنابع الأخلاقية، ضرب خطر تؤديه العلاقة القائمة بين الأنا وتصور الخير. وهي خطورة تتمثل في التنازع المتزايد بين تقويماتنا السائدة (الخير) وهويتنا (الأنا). ويُعتقد أن من غير الممكن الخوض في تجاربنا العملية الأساسية التي تروم الخير وتحقيق الذات، بوصفها آفاقًا خاصة بمنظور جزئي ومستقل، من دون الدخول في محنة النزاعات الداخلية المكوِّنة» انظر: Ricoeur, p. 24.

(75) Taylor, *Les Sources du moi*, p. 103.

آخر (ب) انتهى إلى كسب معرفي (Gain épistémique) إضافي: «إن قوة الحُجج العقلية تكمن في قدرتها على البرهان أن هذا العبور قلص نوعيًا هامش الخطأ. وتتمحور وظيفة تلك الحُجج على القيام بتفسيرات متنافسة لحسم مسألة عبورٍ ممكن من (أ) إلى (ب) أو من (ب) إلى (أ)»[76]. بناء عليه، رسم تايلر أن هناك تفوقًا ملحوظًا لتصور ما كُلما استطعنا تأكيد أن الانتقال من حال إلى أخرى انتهى إلى تقليص هامش الأخطاء، ومن ثَم إلى كسب إضافي في المعارف العملية على وجه الخصوص[77].

اعتبر ريكور أن الموروثات الثقافية الثابتة التي تَستند إليها التقويمات العملية السائدة الصادرة عن تصورات الخير العليا، متضاربة ومتنازعة «بوصفها تنسلك متفاعلةً في التنوع البنيوي الأنثروبولوجي الأساس. لكن لا يصيب تعارض تصورات الخير مع البنية الأنثروبولوجية قيمةَ هذه التصورات العملية». لذلك أصبح من المؤكد «أن تلك البنيات الثابتة العملية لتصورات الخير لا تتوسّلُ بمفاهيم منعتقة من الروابط فتنحصر فيها، بل ترمي إلى امتداد أنثروبولوجي وتفاعل جماعي تاريخي». وتصورات الخير هذه لا تفتح على مجموعة معينة من الأفراد فحسب، بل من الممكن أن تتعدى ذلك وصولًا إلى التثاقف مع جماعات أخرى. وتساهم مضامين التصورات «المنبثقة من الخاصيات التاريخية العملية (الأنثروبولوجية والجماعية) في صوغ نوع من الكليات الخلُقية الناتجة من التهجين التاريخي»[78]. في حين أن قوة الموروثات الثقافية البنيوية ربما تعكس من جهة أخرى نوعًا من التضارب والتنازع خلافًا لما تقدمه، على سبيل المثال، العقيدة الأخلاقية الكانطية من شمول للمعايير بوصفها «واقعة عقلية» (Factum Rationis) ، وذلك بحكم وجود التنوع والتعدد الثقافي المكونَين للتاريخ الإنساني. فالتاريخ يعكس في طبيعته كل ما هو مختلف ومتقلب ومعقد وعرضي، أي إنه يُظهر نسبية المعايير العملية الثقافية. ومن هنا جاء الرفض الليبرالي الكلاسيكي المتمثّل في حلته الكانطية، معتبرًا أن مفاهيم العدالة الاجتماعية والسياسية تروم

(76) Taylor, *Les Sources du moi*, p. 104.

(77) المصدر نفسه، ص 105.

(78) Ricoeur, p. 33.

الإنصاف والموضوعية، وذلك على حساب لامعقولية (Irrationnalité) المعتقدات الثقافية التاريخية التي تصيبها النسبية. والمعلوم أن ما هو نسبي تحيط به اللامعقولية لأنه يفتقد السند العقلي الذي يبرر له صلاحيته الشاملة.

تنبع أهمية التثاقف التاريخي من كونه يحرص من جهة على تأصيل القيم في سياق الانتماء التاريخي النوعي الخاص، ويؤكد من جهة أخرى إمكان احترام معيارية هذه القيم الموضوعية، من خلال الاعتراف بخصوصيتها الثقافية. وهذا ما حدا تايلر أن يقول بـ «النسبية المرنة»[79] للثقافات. وتعني هذه النسبية أن تشابك القيم الحاصل في سياق المثاقفة لا يروم الانتصار لغايات نهيوية أخروية للحياة، كما ربما نرى في حركة الروح الهيغلي الديالكتيكية المؤمنة بالمعاني النهائية المقفلة على التاريخ، بل يعزّز إمكان التلاقي والحوار بين القيم المنبثقة من تعدد الحضارات والتنوع الثقافي. وربما يؤدي هذا التلاقي والحوار بين التنوع دور التفاهم والتوافق على معايير مشتركة تعترف بالتعدد وتراعيه سياسيًّا. الأمر الذي يعارضه، كما سنرى، المسعى الليبرالي السياسي الذي يَعتبر أن الخصوصيات التاريخية المتضاربة لا تصلح شرعيًّا لصوغ القوانين ومعايير المؤسسات العامة ولا حتى للاسترشاد بها. لذا إن المسعى الليبرالي يكرس تقليديًّا الشرعية السياسية (Légitimité politique) في الحياد (Neutralité) السياسي والقانوني للدوَل، وفي الابتعاد عن كل شكل من أشكال التدخّل في الخصوصيات الثقافية ونزعاتها الحادة اللامعقولة.

سادسًا: من أصالة المعاني الأخلاقية إلى أحقية التعددية الثقافية

تتكون الهوية وتتطور من خلال نوع من التوازن الذي تقيمه هذه الهوية بين المستلزمات العملية (ما يجب فعله أخلاقيًّا)، والتمايزات النوعية المنبثقة من الاختلافات الأنثروبولوجية المتأثرة بدورها بالتنوع الثقافي للجماعات التاريخية.

(79) «يصعب على الأصالة (الثقافية) كطرح أيديولوجي أن تدافع بقوة عن نوع ما من المثالية بسبب الشكل النسبي الهش الذي تتخذه. ذلك أن المثالية تفترض شكلًا من أشكال التدرّج بين القيم وطرائق الحياة، في حين أن ثقافة مبنية على قيم التسامح والاعتراف بجميع أشكال الحياة الخاصة بالأفراد ترفض تلك المثالية رفضًا قاطعًا (...). في الحقيقة يوجد هنا شيء من التناقض وهدم ذاتي للمثالية بوصفها معيارًا أخلاقيًّا يدافع عن النسبية نفسها» Charles Taylor, *Le Malaise de la modernité*, Humanités (Paris: Cerf, 2002), p. 44.

وتنمو هذه الاختلافات نموًا أنثروبولوجيًا فريدًا ويسعى الفرد بواسطتها إلى تحقيق غاياته الخاصة. وهي غاياتٌ تنبع من أصالة نداءات الطبيعة البشرية وتوجهاتها الفريدة. وهكذا، تمثل النزعة التعبيرانية السبيل الضروري الذي يمكّن الكائن البشري من التعرف إلى ذاته وتعريفها. ولما كان من الطبيعي أن يحقق الفرد ذاتيته تحقيقًا خاصًا به، عوضًا عن الامتثال التعسفي لأنماط اجتماعية كلية، غدت الهوية مشروعًا فرديًا متمايزًا. من هنا كان على كل فرد أن يوجد هويته ويطورها. وإن ما يؤكد قوة الثورة التعبيرانية وجاذبيتها، بحسب تايلر، هو خطابها «المركّز على قيمة الاعتراف بالأصالة»[80]. وعلى غرار تواصل الجماعة يتواصل الأفراد من خلال شبكة من العلاقات المتبادلة، ذلك أنهم لا يمكن أن ينسلكوا في وحدات منغلقة على ذاتها. فالأفراد والشعوب، بحسب تايلر، «مدعوون إلى الاعتراف المتبادل، لأن اختلافاتهم الثابتة تتفاعل وتتكامل على حد السواء. وبناء عليه، فإنهم يكوّنون معًا وحدة متكاملة في الإنسانية»[81].

إذًا، لا تتكون هوية الفرد تكوينًا فردانيًا منعزلًا. فهي ما فتئت، من حيث أصولها وأصالتها الأنطولوجية، تنمو وتتطور في ظل سياق من التواصل والتفاعل الاجتماعيين. ونشأت من هنا أهمية اللقاء والحوار بين الاختلافات، باعتبار أن تكوُّن الطبيعة البشرية لا ينحصر في نطاق وحداني انعزالي (مونولوجي) محض على الإطلاق. فالفرد لا يُنظر إليه بوصفه كائنًا يملك ذاتًا مستقلةً عن الآخرين. فالهوية في الأصل وليدة مسلك من التواصل به يبلغ الفرد بلوغًا اجتماعيًا إلى فهم أرحب لذاته. وذهب بعضهم إلى أن «التصورات الفردانية لهوية الأفراد كذوات حرة مستقلة منعتقة من الروابط تتطلب حتى أرضيةً اجتماعية»[82]. إلا أن انسلاك الهوية الفردية انسلاكًا اجتماعيًا حتميًا لا يُبطل بالضرورة إمكان التعدد ولا يعطّل نموّه. والواقع أن تشارلز تايلر، بصفته فيلسوفًا «جماعتيًا»، يُعتبر أكثر ليبرالية وانفتاحًا من نظيره المحافظ الفيلسوف الجماعتي ألسدير ماكينتاير الذي تكتنف فلسفته بمعالمها وتوجهاتها كلها الريبة، بل العدوانية، إزاء التصورات

(80) Taylor, *Les Sources du moi*, p. 350.

(81) Taylor, «Les Sources de l'identité,» p. 351.

(82) Taylor, *La Liberté des modernes*, p. 252.

الفردانية المنبثقة من النظريات الأخلاقية الحديثة. فهو بذلك يشدد على ما يختزنه التقليد من منابع عملية تفيد في تأصيل الأخلاق. في حين أن تايلر يؤثِر الحديث عن تنوع المنابع الذاتية مستعذبًا القول بـ «منابع الأنا». أما ماكينتاير فيطالب بتقليد فريد ينسلك فيه الأفراد اجتماعيًا وتاريخيًا، باعتباره يجسّد سلطة عملية ضرورية يخضع لها الجميع. من هنا كان انتقاده اللاذع لنهج ما يسمى بجماعتية «التعددية الثقافية». وهو نهج أضعف حتى التلاشي التقليدَ الواحد الجامع للأفراد، الأمر الذي أفضى حتمًا إلى نسبية التصورات الثقافية وآدابها. في حين برز عند تايلر دور للتقليد، لكنه دور أكثر انفتاحًا وجوديًا على التنوع الثقافي والتعدد الأنثروبولوجي. ويتحدث تايلر وماكينتاير عن نوعين من الأخلاق: أخلاق «الأصالة» التي ينادي بها تايلر، تقابلها أخلاق الفضيلة (Vertu) التي يدافع عنها ماكينتاير[83]. تركّز الأولى على إرساء الهوية في التاريخ والتقليد مع مراعاة قيمة الفرادة الشخصية وتطلعاتها المشروعة الأصيلة، بينما تغرس الثانية الهوية في تربة التقليد وتتقيد به تقيد التجانس والامتثال لعاداته وممارساته العريقة في القِدم. فالحريات الذاتية الليبرالية الحديثة غدت، بالنسبة إلى ماكينتاير، العدو اللدود للتقليد الواحد بانفتاحها المفرط على التنوع. والواقع أن تايلر لا يرفض في الحداثة إلا مراحلها الأولى التي اقتصرت على تفسير آلي للعالم وفهم محصور في هذا التفسير. وهي حال أدت، بحسب تايلر، إلى ما يسمّى بالانعتاق من الروابط التاريخية التي ساقت الغرب بدورها إلى تفكيك للثقافة والتقليد، ومن ثَم إلى تفكك المجتمع.

هكذا، يرفض ماكينتاير رفضًا قاطعًا جميع أشكال الفردانية الليبرالية المنبثقة من الأنوار. في حين يركز تايلر في محاولاته الفلسفية على إبراز نوع من الفردية الأصيلة المعتدلة (الخاصة بالرومانسية) التي تعبّر تعبيرًا فريدًا عن ذاتيتها بانسلاكها في سياق لغوي وثقافي مشترك. وأدى الاعتراف التايلري بالتعدد الثقافي إلى اعتناق نوع من الفردانية التي ما انفك ماكينتاير معاديًا لها: «ذلك أن التعدد الثقافي لا يتوسل بسلطة التقليد أو العقل أو الإيمان. أما تايلر فيعيّن موقعه

(83) Émile Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une Biographie intellectuelle: Introduction aux critiques contemporaines du libéralisme*, Léviathan (Paris: Presses universitaires de France, 2005), pp. 135-136.

في الأنموذج الحديث المتمثّل في فرادة الإنسان المبدع (Artiste)، يقابله أنموذج ماكينتاير الوسيطي المتمثّل في الإنسان الِحرَفي (Artisan). والحال أن الأنموذج الثاني يقلل حتمًا من شأن الفرادة وقيمة الابتكار الخاص، وهما ميزتان خاصتان بالإبداعات والتمايزات الشخصية»[84]. وممّا تجدر الإشارة إليه أن تعريف تايلر بالهوية وفهمه لها فهمًا مقترنًا بمقتضيات التنوع الثقافي يفضيان إلى «الاعتراف» بالغيرية المتمايزة وتعزيز مقامها في المجتمعات الإنسانية المنوعة. وغدا مؤكدًا أن نشوء المجتمعات الديمقراطية الحرة ساهم إيجابيًّا في سقوط المجتمعات القديمة الوسيطية، ما أفسح في المجال لاحقًا لبروز حرية التعبير عن مكونات الفرد الأصيلة وتفعيل مكنوناتها المنوعة. وانبرت الثورة السياسية المنادية بمساواة الحقوق تحفّز تحفيزًا شرعيًّا على الذود عن حرية الاختلاف والتعدد والتعبير المتمايز. واستلزم هذا الطور من التقدم السياسي الليبرالي الذي ولّده تطور المذهب الإنساني الحديث، اعترافًا كليًّا بالغيرية على أساس حق الفرد في التعبير المتمايز والعيش الفريد. وربما يبلغ هذا الاعتراف حد «الاعتراف بحق الآخر في التمايز الجنسي والعرقي والثقافي والانحراف الجنسي»[85]، إذ عاد دور الجماعة لا يقتصر على فرض تقاليد صارمة تمنع مثل هذه التمايزات، بل طفق يضمن روابط الوحدة الاجتماعية ويصونها من التفتت ومخاطر الفردانية المتطرفة.

---

(84) ميّز تشارلز تايلر في الحداثة بين تقليدين ليبراليين: يضطلع الأول بالاختزالية والآلية والمادية والذرية والوضعية، في حين يضطلع الثاني، وهو تقليد يتحدر من مونتسكيو، بسبل احترام التعدد والتنوع لطرائق الحياة من حيث الانشغال بخصوصية الإنسان والانفتاح على نداءات التفاعل والتقابس والتلاقي بين التقدم العلمي والنزعة إلى الحفاظ على الجماعة الثقافية. ونسب تايلر إخفاق الحداثة وخيبتها إلى التقليد الأول، صائنًا بذلك أحقية التقليد الثاني. وبالتلازم مع ذلك، ميّز تايلر أيضًا بين نزعتين مصاحبتين للجماعتية. تتعلق الأولى التي يقرّ جهارًا بالانخراط فيها، بإبطال مفاعيل الليبرالية المجرّدة من حيث معارضته النزعة الذرية بواسطة طرح أنطولوجي اجتماعي منسجم ومُتساوق مع الروح الليبرالي المتصل بالتقليد الخاص بمونتسكيو. في حين يضطلع ماكينتاير على وجه الحصر، وهو المعادي للحداثة، «بسياسة تروم التأصيل في سياق الانتماءات التقليدية وذلك مقابل نهج الفردانية. وتمثّل الجماعة في هذا السياق الفيصل الأخير في ما يتعلق بالتفكّر في المبادئ والنيات العملية». ومن هنا، رفض ماكينتاير الاعتراف بوجود تقليدين متباينين في تضاعيف الأنوار: فهو ينزع إلى الخلط بين الليبرالية والأنوار والحداثة. انظر: Perreau-Saussine, pp. 137-138.

(85) Taylor, *Le Malaise*, p. 59.

اعتبر تايلر أن نشوء التعدد الثقافي الذي انبثق من تحرر المجتمعات الحديثة من وطأة الدين والتقاليد القديمة، نشوءًا يستلزم تصورًا جديدًا لمبدأ المساواة الذي تذود عنه بقوة الديمقراطيات الليبرالية الغربية. فالمساواة عنده لا تعني عمليًّا انعتاق الفرد من الروابط التاريخية التقليدية المشتركة، وهي روابط ربما تُعاند التعدد والتمايز الفرداني الذي يُضعف وحدة المجتمع وتماسكه. ولا تعني المساواة أيضًا انعتاق الدولة من النظر في الاختلافات الناشئة من التنوع الثقافي، كما هي الحال في التصور الليبرالي الكلاسيكي. فالمساواة الحديثة، بالنسبة إلى تايلر، لا تتعارض وقيام الجماعة التاريخية التي تؤثر فيها التقاليد تأثيرًا بالغًا، كما أنها لا تقتضي حيادًا سياسيًّا صِرفًا يمنع الدولة من الاعتراف بالاختلافات الثقافية واعتمادها في الحيز العمومي. فهو يؤكد أن مشكلة الحياد السياسي إزاء الاختلافات تنشأ من أن الحياد لا يُعنى بمتطلبات الهوية الطبيعية وهواجسها الوجودية التي تنبثق من خصوصية المعاني الصميمية الفريدة. فالفرادة الأنثروبولوجية والتمايز الثقافي لا يجدان لهما صدى أو اعترافًا في ضوء النظريات الأخلاقية القائمة على التجريد[86] (Abstraction)، أي الفراغ الصوَري. وخلاصة القول، رفض الفلاسفة الجماعتيون، على وجه العموم، جميع أنواع النظريات الخاصة بالعقد الاجتماعي التي تعتبر المساواة مساواةً منعتقة من الروابط التاريخية والثقافية. غير أن تايلر يرفض رفضًا قاطعًا الفصل بين الدائرة الخاصة والدائرة العامة، مؤيدًا أن تكون الهويات الثقافية على تنوعها عاملَ إخصاب للدائرة العامة وإغناء لها[87]. ومن ثَم جعل تايلر الاعتراف العام بالتعدد الثقافي معيارًا سياسيًّا بوصفه أحد أهم المراحل المميزة والحاسمة في مكتسبات الفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة.

---

(86) Taylor, *Le Malaise*, p. 56. سنرى في الفصل الثاني أسباب هذا التجريد الفلسفي وتأثيراته في الحيادية السياسية التي باتت ضرورية، بحسب المنظور الليبرالي، إزاء تعقيدات التعدد الثقافي ومشكلاته. فالحيادية السياسية تقوم إذًا على الامتناع عن الحكم على التنوع الثقافي أو عن تقويمه وحصره المساواة العادلة في دائرة الشأن الخاص. وهو ما يحرر الدولة من الحكم السياسي على صوابية المعتقدات الفلسفية والعملية والدينية الخاصة أو عدم صوابيتها. وفاقًا لهذا التصور يُعتمد الحيادُ السياسي لصون أحكام الدولة وقراراتها العامة صونًا عادلًا منصفًا للجميع.

(87) Sylvie Mesure et Alain Renaut, *Alter ego: Les Paradoxes de l'identité démocratique*, Champs (Paris: Flammarion, 1999), p. 120.

الفصل الثاني

الاعتراف بالتعددية في ضوء الليبرالية السياسية

يكمن مسعى تايلر في البحث عن المنابع الأنثروبولوجية والأخلاقية للهوية الحديثة، وفي بلورتها واعتمادها كقاعدة أساسية وضرورية ينهل منها الفكر السياسي وتستند إليها النقاشات العامة. ويعتبر تايلر أن أزمة الهوية الحديثة وعُسرها، والمسائل المتعلقة بإشكالية «الشرعية السياسية» التي أثارتها الحداثة، نشأت كلها من جراء «الشرخ» الناشب في الفكر السياسي بين الحديث والقديم. شرخ أفضى إلى إقصاء هذا الفكر عن الاستناد إلى تصورات الخير وتعابيرها الجوهرية. فامتد هذا الشرخ أيضًا إلى فصل المجتمع المدني عن الدولة، مرورًا باعتماد التمييز بين الأخلاقي والسياسي، وصولًا إلى نشوء الدائرة الخاصة بالتوازي مع الدائرة العمومية.

من المعلوم أن المنظومة الليبرالية الكلاسيكية تشدد على ضرورة هذا الفصل بين الخاص والعام، باعتباره يدعم شرعية الحيادية السياسية للدولة إزاء التعقيدات اللاعقلانية التي تتميز بها «العقائد الشاملة» (Doctrines Englobantes) الدينية والفلسفية والأخلاقية. وتجلى هذا الشرخ لاحقًا في فصل الواقعة الاجتماعية (Social Fait) عن المعيار (Norme)، في نطاق التواجه بين العلوم الإنسانية والنظرية المعيارية في العلوم السياسية. وكانت أسباب هذا التواجه الصراع الذي نشأ في الأصل بين الإنسانيات (Humanities) والعلوم الإنسانية[1] (Human Sciences).

(1) كان من السهل، بالنسبة إلى تايلر، أن نقف موقف الحياد انطلاقًا من النجاحات التي قدمتها العلوم الطبيعية وأن نربط الحسّ الأخلاقي الرفيع بهذه العلوم. وأن نعتبر أن هذا المنهج يمثّل الموقف الصحيح من جميع مجالات البحث. وأعتقد أن هذا الاتساع غير الشرعي هو أحد أقوى السمات التي طبعت ثقافتنا من الجيل السابع عشر حتى يومنا هذا. وهو ما عُرف بالصراع المستمر بين الإنسانيات والعلوم الإنسانية. وربما تؤثّر مناهج هذه العلوم سلبًا، ويفوتها الكثير عندما تُطبق على الظاهرة النفسية والسياسية واللغوية والتفسير التاريخي وما شابه. واعتبر غادمر إزاء هذا الانحراف أن الحل لا يكمن في أن نتجاهل المعاني الإنسانية بالكامل وفي أن نعالج الأشياء من خلال لغة العلم=

وهذا ما يفسّر، بحسب تايلر، الأسباب الرئيسة الثلاثة التي تكمن وراء نشوء عُسر الحداثة، ألا وهي زوال البعد الأخلاقي النوعي المتمايز أنطولوجيًا، وانتصار العقلانية الأداتية، وما يلي ذلك من تفتيت للجسم الاجتماعي.

علاوة على ذلك يسأل سائل، ما آثار ذلك على صعيد المشاركة السياسية والتضامن الجماعي؟ وانطلاقًا من تصور تايلر لمسألة الاعتراف السياسي بالاختلافات الثقافية على المستوى العام، هل يُساهم هذا الاعتراف في التنوع مساهمة فعلية في المشاركة السياسية وفي تحفيز التضامن الاجتماعي بين المكونات الثقافية المختلفة، خصوصًا المتنازعة منها؟ وهل يعني ذلك أن الاعتراف السياسي بقيمة «تصورات الخير» العملية على المستوى العام ودورها في النمو الأنثروبولوجي يقود حتمًا إلى تلاقي «تصورات الخير» المختلفة وتوافقها على مفهوم للخير واحد مشترك عام؟ وهل يمكن الانتقال من «تصورات الخير» المتعددة المختلفة إلى تصور مشترك أو تصورات مشتركة للخير قادرة على أن ترعى سياسيًا هذه التصورات المنوعة وتضبط تنازعها؟

أولًا: من التجانس إلى التعددية الثقافية

يتولد الشعور بالعُسر في الغرب، بحسب تايلر، من جراء انجراف المجتمعات الغربية المعاصرة إلى الأخذ بمخلفات الحداثة في فردانيتها الأداتية (Individualisme Instrumental)، على حساب روح الجماعة وقيَمها التقليدية. فالعقل الأداتي هو نوع من العقلانية المنعتقة من روابط الغائية الطبيعية والثقافية. وهي روابط ما برحت ضرورية، بحسب تايلر، من أجل تحقيق الذات والقدرات الإنسانية الكامنة. ونشأ نهج العقلانية الأداتية مع بروز المؤسسات الاقتصادية الصناعية الحديثة وأسواق التبادل التي نتجت منها. وهو نهج يُعرف في كونه يقوم على نشاط تجاري واقتصادي موجه إلى أهداف خارجية (خلافًا

= الاجتماعي المحايدة الصرفة. فالتصور العلمي هذا يغلق الباب أمام رؤى جديدة تقدمها المعاني الإنسانية. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), pp. 285-286.

للأهداف الداخلية المتعينة بأهداف الطبيعة عند أرسطو)، مثل الربح والإنتاج والنمو والرخاء الاقتصادي. ما يُفسِّر في الواقع الأسباب الباعثة على الشك في اقتصادات المجتمعات الصناعية، باعتبارها كلها من غير استثناء سقطت في نزعة العقلانية الأداتية ونتائجها المادية[2]. وبناء عليه، فإن حصر السياسة حصرًا عامًا في إدارة شؤون الإنتاج والاستهلاك والتجارة والقدرة الشرائية، واقتصارها على معالجة مسائل الأسواق وضبط حركاتها الاقتصادية والمالية، مع ما يليه ذلك من سياسات ضريبية على الأسواق والمداخيل، يعكس كله بحسب تايلر توجّهًا واضحًا إلى سقوط تلك المجتمعات في النفعية. من هنا، كان من الواضح أن النفعية باتت تمثّل اليوم أحد أهم تصورات الخير المتجذّرة في المجتمعات الغربية. ونتج من هذه النزعة أنموذج اجتماعي واحد وشامل. أنموذج مادي صرف يقلل من أهمية الخصوصية الأنثروبولوجية والتمايز الثقافي. وتجلت هذه النزعة في محو الاختلافات الأنثروبولوجية والثقافية والقومية، على سبيل المثال، في الحقبة السوفياتية التي رأى أحد كبار قادتها زينوفييف (Zinoviev) أن الشيوعية تُنتِج أنموذجًا واحدًا فريدًا من الإنسانية هو الإنسان السوفياتي (Homo Sovieticus)، أي الإنسان الشيوعي. وتحققت هذه النزعة المادية في النفعية الليبرالية (الفردانية) والشيوعية (الاشتراكية الجماعية)، على حد السواء. فيكفي، في هاتين المنظومتين، دراسة إنسان واحد لتحديد كامل تطلعات الإنسانية وحاجاتها. وغني عن القول إن النزعة المادية تميل إلى القول بتجانس طبيعي لميول الأفراد وتطلعاتهم، وإلى اعتبارهم قابلين لأن ينوب واحدهم مناب الآخر[3] (Interchangeables).

---

(2) Charles Taylor, *Hegel et la société moderne*, trad. de l'anglais par Pierre R. Desrosiers, Passages (Paris: Cerf; [Montréal]: Les Presses de l'université de Laval, 1998), p. 70.

(3) «غدت جميع الطرق الاجتماعية المتمايزة والمتجذرة تاريخيًا موضع تساؤل من جراء اتساع المساواتية المتطرفة وتنامي الفردانية الليبرالية. ولم يمتد هذا الاعتراض إلى الاختلافات القائمة على نبل الولادة والمكانة الاجتماعية فحسب، بل بلغ الأمر مبلغًا أصاب الحالة البيولوجية الإنسانية القائمة طبيعيًا على الاختلاف الجنسي. إن التصور الحديث للمساواة لا يسمح بالنظر إلى التذوقات الذاتية واختلافاتها الممكنة للفرد وتقويمها. وهذا يعني أن المساواة تفرض ضربًا خطرًا من التجانس بين الأفراد، وهو تجانس سابق على خياراتهم الفردية. من هنا، فهي خيارات قابلة للتبادل بسبب التجانس القائم جوهريًا بينهم. وخلافًا لذلك، يمكن القول إن الاختلافات القائمة بين الأفراد =

ربما يُنسب هذا الانحراف غالبًا إلى مؤسسات الديمقراطية الليبرالية، بوصفها تغالي في فرض التجانس في الحياة العامة وذلك تحت راية «الامتثال للأنموذج الأنغلوسكسوني» (Angloconformité) بما يقتضيه من مساواة في الحقوق والحريات. ويعود فرض هذا التجانس بين الاختلافات على المستوى العام إلى رفض الليبرالية التدخل في المسائل والمشكلات المتعلقة باختلاف تصورات الخير المتنافسة والمتضاربة. فالليبرالية تعتقد أن الوظيفة السياسية ومسعاها العمومي يرتبطان حصرًا بإدارة إجرائية (Procédurale) للحقوق. وهي حقوقٌ تتعلق بشؤون الأسواق وتنظيم الأرباح والعائدات وفرض العقوبات على المخالفات. وهذا الوضع يُعرف سياسيًّا بضمور الدولة إلى حدها الأدنى (Etat minimal) حيث يُناط دورها على وجه العموم بمراقبة علاقات التبادل الخاصة (الاقتصادية والتجارية والمالية... إلخ) وفرض الإجراءات والعقوبات على مخالفي قوانين التعاقد. وإذا كانت هناك معالجات سياسية تقوم على التمييز بين الأفراد، فهو تمييزٌ لا يعدو كونه متصلًا بالحالات الاجتماعية والمعيشية والبرامج المختصة بإعادة توزيع منصف للثروات والمداخيل. ويَعتبر ويل كيمليكا، الليبرالي، وشأنه في ذلك شأن المفكرين المناصرين للتعدد الثقافي، أن المغالطة الليبرالية الأساسية لا تكمن في كونها تؤدي إلى تجانس غير قصدي بين الأفراد، بل تكمن خطيئتها الأصلية في كونها عملت على توطيد تصور للمساواة مسرف في التجريد ورافضٍ للنظر سياسيًّا في شؤون التمايز الثقافي، وفي إمكان الاعتراف بحقوق إيجابية مشتركة[4] (Droits Collectifs) للجماعات التاريخية. وهو تصور لا يأخذ بما

=هي نتيجة خياراتهم الخاصة. فالأهمية المسندة إلى مفهوم الاختيار صاحبت مبدأ المساواة المعاصر الذي تميز تميزًا بالغًا بالركون إلى حرية متطرفة متصورة على نحو من الخلق والإبداع». (Taylor, *Hegel et la société moderne*, p. 131).

(4) تُعتبر هذه الحقوق الثقافية أو المشتركةُ إيجابيةً (Positives) لأنها تساهم مساهمة أنطولوجية في نمو الفرد على الصعيد الأنثروبولوجي. وذلك خلافًا للحقوق الليبرالية السلبية (Négatives) التي تُقرّ بضرورة المساواة الكلية وحياد القانون العام عن الانتماءات الثقافية (كالتقليد والعادات والدين واللغة... إلخ)، باعتبارها تعود إلى مسائل خاصة صرف لا يُسوِّغ للسياسة شرعًا أن تنظر في شأنها وأهميتها الجوهرية على المستويين الفردي والجماعي.

يكفي بالتعدد الثقافي والتنوع المكون للهويات لأنه يؤثر الانعتاق من الروابط بدلًا من الانسلاك التاريخي[5].

فرض نمو التعدد الثقافي الاجتماعي المتزايد تحولًا في المنظور السياسي. وكان لا بد لظاهرة التعددية الثقافية من أن تنمو بشكل كبير في المجتمعات الغربية في أثر انحلال المجتمعات التقليدية المتجانسة وتفكُّكها. والحال أن الهجرة ما انفكت تؤدي دورًا بارزًا في تنامي التنوع وتعاظم الاختلاف في داخل هذه المجتمعات نفسها. وهي مجتمعات باتت تُصنّف اليوم أنها «متعددة القوميات» (Mutlinationales) و«متعددة الأعراق»[6] (Polyéthniques). غير أن لليبرالية نظرة خاصة في التعددية الثقافية. واعتبارًا لتعقيدات التعددية الثقافية، لم تعترف النظريات الليبرالية بشرعية «الاعتراف» (Reconnaissance) السياسي بالاختلافات الثقافية. فبحسب الرؤية الليبرالية الكلاسيكية يقوم موضع التنوع والتعدد الثقافي في ما هو فردي وينحصر انحصارًا كاملًا في دائرة الخاص. وطعن بعضهم في المنظور الليبرالي هذا باعتباره يتجاهل قيمة التنوع وأهميته الأنثروبولوجية (نمو الفرد) والاجتماعية (انخراط الأفراد واندماجهم في محيطهم). من هنا يقول تايلر: «في حين أن سياسة الواجب ألزمت الناس احترام الكرامة الإنسانية الشاملة على أساس تجاهل كلي للتعدد وعدم التفرقة بين التمايزات التي تميز الأفراد بعضهم عن بعضهم الآخر، حثّت سياسة التعدد من جهتها على تخطي هذا المنظور،

---

(5) يعتبر كيمليكا في هذا الخصوص أن «لليبرالية مجموعة من الأخصام - من بينهم الماركسيون والفلاسفة الجماعتيون وأنصار الحركة النسائية - الذين يصرّون على أن الانحياز العام الليبرالي إلى قيم الفردانية وترسيخها أنتج مفاهيم اجتماعية ذرّية ومادية وأداتية أو نزاعات في العلاقات الإنسانية. إن هؤلاء النقاد، بحسب ما اعتقد، يُضلون الطريق. إذ إنه من الممكن التعويل على هذه الحقوق الفردية بشكل عام من أجل ضمان قدر واسع من العلاقات الاجتماعية». انظر: Will Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle, une théorie libérale du droit des minorités*, trad. de l'anglais par Patrick Savidan, Textes à l'appui. Politique et sociétés (Paris: La Découverte, 2001), p. 45.

(6) ربما نرى اليوم «إمكان البلد نفسه في أن يصبح متعدد القوميات (نتيجة الاستعمار والغزو أو بروز فدراليات متعددة الجماعات) ومتعدد الأعراق (نتيجة الهجرة الفردية أو العائلية). وتجتمع في كندا، على سبيل المثال، جميع هذه العناصر» المكونة للنسيج الاجتماعي. المصدر نفسه، ص 32.

واعتماد التمايز الثقافي أساسًا تُبنى عليه معالجة الأمور المتعلقة بالاختلافات»[7].
ولم يكتف تايلر بدعم التعدد الثقافي مقابل التجانس الذي يفرضه الحياد الليبرالي (أو ربما تفرضه هيمنة ثقافة الأكثرية)، إذ إن الليبرالية نفسها تدعم أيضًا في اعتقاده مثل هذا التعدد. غير أن الدعم الليبرالي للتعدد الثقافي يرمي إلى الحياد فلا يميز بين ثقافة وأخرى (الأكثرية والأقلية) ولا يُعنى بتفاعل الثقافات وتقابسها. وتأتي المثاقفة (Inculturalisme)، بالنسبة إلى تايلر، لتؤدي مثل هذا الدور بين المكونات الثقافية حتى تَصهرها صهر الوحدة والتشارك في الاختلاف. فالمثاقفة تقاوم أنماط التجانس على اختلافها وتقدم أنموذجًا للعلاقة بين المكونات العرقية يحكمه التفاعل على قاعدة احترام الاختلافات. ذلك أن «الأنظمة التعددية يحكمها جميعها توترٌ قوامُه القلق على احترام التنوع وعلى احترام ضرورة ديمومة الرابط الاجتماعي والدلالات الرمزية التي يستند إليها هذ الرابط في الوقت نفسه. والدلالات هذه هي التقاليد والقيم المؤسّسة التي تكونت تاريخيًّا، فانعقدت عليها بنية المخيال المشترك. وتتمايز الأنظمة التعددية في الأهمية التي يوليها بعضها للتنوع ويوليها بعضها الآخر للتقاليد والقيم التاريخية»[8]. أما الأنموذج التعددي الذي يؤثِر تايلر تطبيقه في كيبك، على سبيل المثال، فإنه أنموذج تثاقفي يجمع هذين الاتجاهين ويرفض السعي إلى «استيعاب» (Assimilation) الأقليات

---

(7) على سبيل المثال، ربما نرى أنموذجًا لسياسة الاعتراف بالاختلافات والتمييز بينها (خلافًا للمنظور الليبرالي الذي يعتنق أنموذجًا متعاليًا على قاعدة المساواة بين الجميع وعدم التمييز بين الأفراد والجماعات) في الحالة الكندية حيث اعترفت الدولة «ببعض الحقوق وهامش كبير من السلطة السياسية لجماعة السكان الأصليين، وهي حقوق لم يحصل عليها أي من الكنديين على الإطلاق. وفي حال أُنجزت مطالبهم في ما يخص الاستقلال الذاتي الإقليمي وتمت الموافقة عليها، يعود بذلك الحق إلى بعض الأقليات في استبعاد آخرين من أجل الحفاظ على تمامية الثقافة... إلخ». انظر: Charles Taylor, *Multiculturalisme: Différence et démocratie*, trad. de l'américain par Denis-Armand Canal; avec des comment. de Amy Gutmann [et al.] (Paris: Aubier, 1994), pp. 58-59.

(8) Charles Taylor et Gérard Bouchard, *Fonder l'avenir. Le Temps de la conciliation: Rapport abrégé* (Québec: Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008), p. 118. <http://www.accommodements-quebec.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf>.

«يستند الأنموذج التعددي الثقافي (الكندي والأسترالي وغيرهما) على الأولوية التي يمنحها للتنوع، في حين أن الأنظمة الجمهورية في كبتها اختلافات العرقية وعزلها، ترمي إلى تعزيز الاهتمام بما يسمى الثقافة المؤسِّسة (ثقافة المجتمع المستضيف أو الجماعة العرقية الأكثرية)». (المصدر نفسه).

العرقية في ثقافة الأكثرية حتى تُجانسها تجانس الوحدة والانصهار. ويعالج الأنموذج التثاقفي التوتر الحاصل، على سبيل المثال، بين التعدد الثقافي، من جهة، والاستمرارية في التقليد الفرانكوفوني الكيبكي الأحادي، من جهة أخرى، ما يضمن لمقاطعة كيبك أن تُحافظ الأكثرية على الروابط الاجتماعية التي تدل على قيَمها وخصوصيتها التاريخية. والمثاقفة هذه تستلزم السعي إلى اندماج الجماعات المهاجرة أو الأقلية في القيم الأساسية الراسخة التي تميز الثقافة الفرانكوفونية الكيبكية. وتقتضي هذه المثاقفة أيضًا تقويم التقارب بين جميع المكونات (الأكثرية والأقليات) بواسطة التبادل والتواصل والتفاعل والتشاور، وتكوين ثقافة مشتركة، وعمل جامع يعزّز التقابس المغني المتبادل. وهو ما يفضي إلى ابتكار هوية مشتركة لا تلغي أيًا من الخصوصيات أو تسعى إلى استيعابها حتى تُجانسها، إنما تدعو الأقليات إلى التفاعل الفريد مع ثقافة الأكثرية الحاضنة. هكذا، «فإن الآفاق المشتركة لا تتكون على الرغم من التعددية، بل بفضلها. ويقوم ذلك على كسر الحواجز والسعي إلى التقارب والتشارك والتضامن»[9]. ولا يُخفي تايلر أن الجميع معنيون بإنجاح أنموذج التفاعل التثاقفي ومسؤولون عنه. غير أن المسؤولية الجسيمة في تحقيق ذلك تقع على عاتق جماعة الأكثرية في المبادرة إلى احتضان الأقليات وتفهّم هواجسها، بدلًا من الخوف والانطواء على الذات ورفض الاختلافات الدينية والثقافية والعرقية.

خلافًا لذلك يذهب بعضهم، بحسب تايلر، إلى اعتبار سياسة الاعتراف بالتعددية «خيانةً» لشرعية الحياد السياسي. فالحياد السياسي يدعم دعمًا مطلقًا معاملة جميع المكونات الثقافية على قدر من المساواة المجانسة الخالصة. ووفقًا لمبدأ الكرامة الإنسانية الشاملة لا يقوم بأي استثناءات إزاء الاختلافات الثقافية فيميز إحداها من الأخرى. غير أن تايلر يبرر هذه الاستثناءات السياسية باعتبارها لا ترمي إلا إلى حماية حقوق الأقليات بالعيش بحرية في كنف الأغلبية المسيطرة. ولا تقوم سياسة الاعتراف والتكيُّف مع الاختلافات «إلا

---

(9) Taylor et Bouchard, p. 119. يعتقد تايلر أن الأنموذج التعددي الكندي لا يتماشى مع الواقع الكيبكي بقدر ما يركزّ على التعددية الثقافية ويهمل مسألة الاستمرارية التاريخية. المصدر نفسه، ص 122.

بالاستناد في نهاية المطاف إلى الأساس الأولي للكرامة الإنسانية»[10]. ومعنى ذلك أن سياسة الاعتراف لا تعاند المبادئ الأساسية المنبثقة من المساواة الشاملة، بل تنطلق منها من حيث اعترافها أولًا بكرامة الأفراد المتساوية. ومن ثَم توسّع نطاق هذا الاعتراف التجانسي ليشمل حقوقًا ثقافية متمايزة لا تُعتبر ضرورة أنثروبولوجية لنمو الأفراد فحسب، بل تُساهم في تحرير أفراد الأقليات من الإحباط وفي تحفيزهم على التفاعل سياسيًّا واجتماعيًّا في السياق التاريخي الذي يقيمون فيه.

ثانيًا: من التعددية الثقافية إلى الاعتراف السياسي

يتطلّب العبور من مبدأ المساواة الشاملة إلى الاعتراف بالاختلافات الثقافية، في واقع الأمر، منح «اعتراف سياسي ووضع قانوني لحالة خاصة لا يشترك فيها إلا بعض الناس على وجه الحصر»[11]. الأمر الذي يقتضي من مبدأ المساواة العمل على الاعتراف بالخصوصية الثقافية وتمايزاتها. أما انحسار مبدأ الاعتراف السياسي بالاختلافات وتراجعه فله أسباب عدة (وهو مبدأ كامن، بحسب تايلر، في صلب حال المساواة الكلية التي تدعو إلى التساوي في الكينونة). يمكن أن تتراجع المطالبة بالاعتراف هذا على المستوى العام، في حال تنازل بعضهم عن ذلك من جراء اعتباره حقًا لا يستحقونه. فربما يتنازلون عن المطالبة بالاعتراف السياسي بالقيمة الثقافية التي تختزنها جماعتهم بسبب تدني ثقتهم بذاتهم وبتطلعاتهم. ويحدث التنازل هذا أيضًا من خلال الصورة الثقافية التي تبثّها الجماعة أحيانًا في نفوس بعض أعضائها (على سبيل المثال، الدونية التي فرضها بعض المجتمعات على شخص المرأة، أو صورة ازدراء بعض الناس كما هي الحال في مجتمع متعدد الطبقات كالهند). وهذه «الدونية» (Infériorité) فرضها أيضًا بعض الثقافات بتسلّطه على ثقافات أخرى. ذلك أن هذا الادعاء بـ«الفوقية» (Supériorité) الثقافية هو ما فرض في واقع الأمر هيمنة بعض على بعض آخر، ورفض الاعتراف بالخصوصيات

(10) Taylor, *Multiculturalisme*, p. 59.

(11) المصدر نفسه، ص 59.

الثقافية وألغاها. وهذا ما حصل بالفعل في سياسات الاستعمار التي مارستها دول غربية عدة[12]. وأدى في ما بعد إلى إحباط هذه الشعوب المستعمَرة وتكوين نظرة دونية عن ذاتها، إذا ما قارنت حالها بتفوق الغرب في إنجازاته الفكرية والعلمية والتقنية.

كانت النقاشات الدائرة في شأن مسائل الاعتراف منطلقًا أساسيًا لدعم مثالية الأصالة (الثقافية) والتعبير عنها. ما أسس أيضًا الجدالات القائمة في القضايا المتعلقة بالتعدد الثقافي. وتعتقد جاني بيلابي في هذا الصدد أن «ربط مبدأ المساواة بالأصالة تحت شعار الاعتراف، أدى إلى تحول مفهوم الكرامة (المساواة في الكرامة) لمصلحة الجماعة الثقافية. وبناء عليه، انتقل تقويم الهوية والاعتراف من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي. وهكذا تُصوَّر الجماعات على أنها تجسّد وحدات مشتركة في الثقافة تنبثق منها أصالة الأفراد. ولما جرى انتقال مفهوم الكرامة والأصالة من الفرد إلى الجماعة، لزم بذلك الحفاظ منطقيًا على الهوية الجماعية. فالكرامة والهوية كما تناولهما تايلر في كتابه التعددية الثقافية تتعاقبان وتتكاملان بغية بروز فكرة الهوية وتناولها في الحيز العام[13].

أدى هذا «التلاصق» بين الفردي والجماعي إلى انطباع الهوية بسمتين متقابلتين. إذ يمر التعبير الأصيل عن الأنا (الفريد) عبر الجماعة، ما يؤكد بشكل واضح وصريح، بحسب تايلر، البعد السياسي للمسألة. فمسألة الهوية ما عادت تختص بتصور الفرد كائنًا فردانيًا مستقلًا منعتقًا من الروابط. إذ ينتمي الفرد في الأساس إلى جماعة سياسية تطبعه في العمق وتوجّهه عمليًا[14]. ووجوب الاعتراف السياسي بالتمايزات الثقافية، يتأكد في كون الفرادة الشخصية ليست منعزلة انعزال

---

(12) Taylor, *Multiculturalisme*, p. 59.

(13) Janie Pélabay, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, présentation d'Alain Renaut, Mercure du Nord (Paris: l'Harmattan; Saint-Nicolas (Québec): Presses de l'Université Laval, 2001), p. 82.

(14) «لا تستطيع الجماعة أن تقرّ هويتها فتعيشها إلا بقدر ما يُعرِّف أعضاؤها ذواتهم على أنها متشابهة». ومن جهة أخرى، «إن الأفراد يعرّفون ذواتهم في الكثير من الأحيان من خلال علاقتهم بالجماعة. وهذا ما يمثّل حالة طبيعية على الإطلاق» انظر: Charles Taylor, *Les Sources du moi: La Formation de l'identité moderne*, trad. de l'anglais par Charlotte Melançon, La couleur des idées (Paris: Seuil, 1998), p. 352.

الفردانية المنعتقة من الروابط الثقافية على الإطلاق. وما فتئ الفرد يتكوّن في إطار خاص أوسع تحدده الجماعة التاريخية[15]. ويعرض هيغل مسألة الاعتراف في كتابه فينومنولوجيا الروح ويعتبره العملية التي من خلالها ينفتح الوعي الذاتي على الآخر ومن ثم يتكوّن كماهية: «إن الوعيَ الذاتي هو بذاته ولذاته من حيث إنه بذاته ولذاته وللآخر. وهذا يعني أنه لا يوجد إلا من حيث إنه شيء معترف به»[16]. وخلاصة القول إن الفرد لا يدخل حيز الوجود والفاعلية إلا من حيث اعتراف الآخر به. ولذلك يشدد هيغل على البعد التبادلي (Réciproque) للاعتراف، باعتبار أنه لا يقتصر على جهة واحدة دون الأخرى: «إن دينامية الاعتراف لا يمكن أن تُفلح إلا باشتمالها على اثنين»[17].

هكذا، يستمد الخطاب السياسي المروّج للاعتراف شرعيته من نشوء فكرة المساواة وسلطتها. فالمساواة اكتسبت معاني إضافية من حيث أهمية تأويلها في ضوء ما تقتضي «الأصالة» الثقافية في المجتمعات الديمقراطية الحديثة. وما بروز سياسة الاعتراف على هذا الصعيد إلا نتيجة ذلك التحول المفاهيمي لمبدأ المساواة الذي تطور في بُعده الصوَري (Formel) ليصبح تعبيرًا عن مساواة أكثر واقعية تأخذ في الحسبان الاختلافات الاجتماعية والتعدد الثقافي. إضافة إلى ذلك، يصوّر تايلر روسو وكانط على أنهما المفكران المحدِثان «المسؤولان بامتياز عن فرض فكرة التجانس المصطنع». وذلك بتكريس مبدأ الكرامة الشاملة استنادًا إلى أولوية القانون الذي يحفظ الجميع، بدلًا من الخوض في مسألة التنوع الثقافي على المستوى العام. فالحاجة إلى الاعتراف التي يطالب بها الإنسان هي، بالنسبة إلى روسو، لا تعدو كونها مطالبات مرتبطة بالشرف والاعتبار الاجتماعي والمجد الشخصي. ومثل هذا الاعتراف هو، بالنسبة إلى روسو، السبب الرئيس في نشوء

---

(15) «إن الدولة تعبيرٌ سياسي عن شعب، ما يعني أنها تمثّل وحدةً من التداول والقرار تنبثق من تكويناتها المنوعة. والدولة هذه تحوي في كنفها جماعة، وهي الأغلبية عادة، يجسّدها شعب يتميز عرقيًا. ووجود هذه الجماعة هو سبب وجود هذه الدولة». انظر: Taylor, *Les Sources du moi*, p. 359.

(16) هيغل، فينومنولوجيا الروح، ص 150. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. et avant-propos par Jean-Pierre Lefebvre, Bibliothèque philosophique (Paris: Aubier, 1991), p. 150.

(17) المصدر نفسه، ص 152.

الشر والإثم في حضن المجتمعات الإنسانية. من هنا كان موقف روسو المتشدد والرافض قطعًا الاعتراف بامتيازات خاصة لأي مكون من المكونات الاجتماعية المختلفة. والسبب الرئيس في ذلك هو الخوف من أن ينتزع بعض الناس هذا الامتياز أو الاعتراف، فيميز نفسه ويخرج عن تجانس الجماعة، كوحدة متضامنة متكافلة تحفظ أمن الجميع واستقرارهم. فالأنموذج الاجتماعي والسياسي الذي تؤسسه «الإرادة العامة» (Volonté générale) يفرض، بالنسبة إلى روسو، على الأفراد كافة الامتثال لهذه الإرادة وتوجهاتها، بلا استثناء. وبناء عليه، تؤدي المعارضة «للإرادة العامة» والخروج عنها إلى ضرب من ضروب الخطورة يهدد وحدة المجتمع واستقراره السياسي. ويفضي هذا المفهوم السياسي الذي روّجه روسو، بحسب تايلر، إلى شكل من أشكال الشمولية الرافضة التنوع، والقاضمة قضم الإقصاء والإلغاء سياسةَ الاعتراف بالاختلافات[18]. بيد أن تايلر يشدد على فكرة الاعتراف ويعتقد أنها ضرورية بفعل المعاني الكامنة في كينونة الجماعة وأبعادها التاريخية، ويثمّن الدور الإيجابي الذي تؤديه في تكوين الهوية الشخصية ونموها الاجتماعي. إذ تكمن ضرورة هذا الاعتراف بالثقافات في كونها تمثّل «أنماطًا جوهرية تستقي منها الماهيات الإنسانية تعابيرها». ويقول مارك هونيادي في هذا الصدد: «تُعتبر الحقوق الجماعية التي يشجّع عليها تايلر المنطلق القانوني لطرحه التأويلي الأساس. وبما أننا نفسر أنفسنا ونفهم ذواتنا من خلال انسلاكنا طبيعيًّا في سياقات ثقافية (...)، فإنه لمن العدل أن نسعى إلى إخصاب القانون وتزويده بمنابع

---

(18) Taylor, *Multiculturalisme*, p. 70.

يعتبر تايلر أن «هيغل يتّبع روسو في ذلك باعتبار أن هذا النوع من النظام يقوم في مجتمع ذي مشروع مشترك. ومجتمع كهذا يضرب ضربًا من ضروب التماثل بين «النحن» و«الأنا» وبين «الأنا» و«النحن». إن الحل الذي يقدمه هذا النوع من أنظمة التجانس والتماثل يقوم على حفظ المجتمع من هيمنة امتيازات بعض الناس على بعضهم الآخر (كالنظام القديم الذي يقوم على نسق سياسي فارضًا نوعًا من ترتيبات اجتماعية تشرّع التمييز والاعتراف بالنبل والمكانة والطبقة الاجتماعية). وهو نظام يعترف بأنموذج واحد من التمثيل السياسي حيث يخضع الجميع بلا استثناء للإرادة العامة. وذلك «خوفًا من بروز بعض أشكال الولاءات الجانبية» الموازية لسلطة الدولة. وشبّه تايلر هذا النوع من الأنظمة بصيغة الحكم التي تميزت بها فظاعة الاستبداد الشمولي، وذلك منذ نشوء رعب اليعقوبية (Terreur jacobine) حتى الأنظمة التوتاليتارية التي شهدناها في عصرنا». المصدر نفسه، ص 71.

الهوية»[19]. وهذا هو بالتحديد ما يعبّر عنه تايلر، وشأنه في ذلك شأن الفلاسفة الجماعتيين، في رفضه الكلي شتى النظريات العملية الثنائية (Dualiste) التي تفصل الدولة عن المجتمع المدني، والخاص عن العام، والأخلاقي عن السياسي، والتاريخي عن القانوني، والجوهر عن الشكل، والروحي عن المادي. فهذه المسائل كلها، على تمايزها، متداخلة تداخلًا طبيعيًا في وحدة انسجامية أُحادية.

ثالثًا: الاعتراف وحياد الليبرالية السياسية

ما يستحق قيمة الاعتراف هنا، في الواقع، هو هذه «القدرة الكامنة الشاملة الإنسانية» التي يشترك فيها الجميع على حد السواء. وهي القدرة الباعثة على الوجود والتمايز. وهذا ما يؤكد أن «كل شخص يستحق الاحترام»[20] في ما يعبّر عنه. وبناء عليه، تستند ممارسة سياسة الاختلاف (الاعتراف) إلى ما تنطوي عليه من قيمة أخلاقية مطلقة هي ركنها الأساس. فصفة الإطلاق تعني هنا أن الجميع يرومون تكوين هوية لهم ويرومون تعريفها في بُعديها المتلاصقين الفردي والثقافي. ويوافق ويل كيمليكا على قول تايلر بدعوة الأنظمة الديمقراطية الليبرالية إلى الاعتراف سياسيًا بحقوق الأقليات. ذلك أن مبدأ المساواة في الحقوق والحريات الأساسية بات غير كافٍ إذا نظرنا إلى تجرده المسرف من حال المجتمع التاريخية: «تستهدف السياسة الليبرالية أساسًا الضمانة القانونية لممارسة فعلية للحقوق العامة الخاصة بالمواطنة. ولا تَدخل هذه الحقوق (...) في خانة حقوق المواطنة المتعينة على أساس انتماء الجماعة»[21]. لذلك يذود كيمليكا عن فكرة «حقوق خاصة بالتمثيل السياسي» تُعطى إلى الأقليات والجماعات العرقية. والحال أن هذه الحقوق (المشتركة الثقافية) لا يمكن النظر إليها وتعيينها بشكل قبْلي (Apriori) أو إجرائي (Procédural)، لأنها حقوق تقتصر على «تصورات الخير» الخاصة. ولا عجب من أن تثير هذه الحقوق، خصوصًا بالنسبة إلى الليبراليين، الكثير من

---

(19) Marc Hunyadi, *L'Art de l'exclusion: Une Critique de Michael Walzer*, Humanités (Paris: Cerf, 2000), p. 120.

(20) Taylor, *Multiculturalisme*, p. 61.

(21) Kymlicka, p. 51.

التعقيدات والإشكاليات انطلاقًا من المطالب التي تتقدم بها. وربما تنشأ هذه التعقيدات من محدودية العقل القانوني الليبرالي الذي لا يملك القدرة الكافية على بتّ نسبية العقائد الشاملة، وذلك من جراء غياب كلي للحقيقة المطلقة في قضايا شائكة مماثلة. وبهذا، فإن الاعتراف السياسي بالاختلافات الثقافية (اللامعقولة) ربما يهدد بالنسبة إلى المنطق الليبرالي الكلاسيكي حياد الدولة إزاء المضامين المنبثقة من حرية الاختيار. لكن كيمليكا ما برح يؤكد قطعًا، وشأنه في ذلك شأن تايلر، عدم إمكان الاعتراف بأي حقوق ثقافية، ما لم تستند إلى مقتضيات الحريات الفردية الأساسية وتتوافق وإياها. فهدف سياسة الاعتراف ببعض المطالب الخاصة يرمي في نهاية المطاف إلى نشر روح التسامح والسعي إلى التقارب بين المكونات المختلفة ودمجها اجتماعيًا دمج التفاعل والتقابس بدلًا من تفريقها[22].

سعى تايلر في السياق نفسه، على غرار كيمليكا، إلى تأكيد أهمية هذه الحقوق وضرورتها بما تشمله من مصلحة عامة تفيد المجتمعات المتعددة الثقافات. وتايلر هو أحد المدافعين عن «التعديلات التي طُرحت في مؤتمر مِتش (Meech)، والتي رامت الاعتراف بكيبك «مجتمعًا متمايزًا». وشرع في جعل هذا الاعتراف أحد الأسس التي لزم أن تستند إليها التفسيرات القانونية للدستور الفدرالي، بما في ذلك أيضًا الوثيقة»[23]. ومن المعلوم أن الوثيقة الكندية (Charte Canadienne) للحقوق والحريات أبرمت في عام 1982، وعدّلت بعض التعديل في الدستور الفدرالي. وبحسب تايلر،كان لا بد من مثل هذا التفسير للقانون الدستوري وتطويره نحو المزيد من الاعتراف، إذا ما نظرنا عن كثب إلى ما يقتضيه الاعتراف السياسي بالتمايز الثقافي. وذلك ردًا على جميع أشكال التجانس الذي ربما تفرضه القوانين المجردة الإجرائية العامة «العمياء» (Aveugles). غير أن اتفاق مِتش لم يرَ

---

(22) إن هذه الحقوق الجماعية – التي أسميها حقوق التعدد العرقي (Droits polyéthniques) – تهدف إلى «إتاحة الإمكان للجماعات العرقية والأقليات الدينية للتعبير عن خصوصياتها وإبانها الثقافي، من دون أن تؤدي هذه الحقوق إلى تقليص فرص النجاح في قلب المؤسسات الاقتصادية والسياسية الخاصة بمجتمعاتها (...) وخلافًا لحق استقلال الحكم الذاتي الإقليمي، ترمي حقوق التعدد العرقي إلى تشجيع الاندماج الاجتماعي بدلًا من الانفصال». انظر: Kymlicka, p. 52.

(23) Taylor, *Multiculturalisme*, p. 74.

النور بسبب رفض الجانب الكندي الإنكليزي. ومبرر هذا الرفض أن التعديلات التي طالب بها الجانب الفرنسي الكندي (كيبك) أثارت حفيظة الكنديين الإنكليز الذين اعتبروها مخالفة للوثيقة الكندية. ومن هذه التعديلات، على سبيل المثال، أن يُفرض على أهل كيبك والجماعات المهاجرة إلى كيبك تعليم أولادهم في مدارس فرانكوفونية، وإبرام العقود التجارية باللغة الفرنسية. وبناء عليه، اعتبرت هذه التعديلات غير شرعية بوصفها مخالفة لأبسط الحقوق والحريات الأساسية المعمول بها في الوثيقة الكندية، بما في ذلك حق الاختيار.

نظر بعضهم إلى مسعى الكيبكيين واعتبروه مخالفًا لأولوية الحقوق الليبرالية الأساسية على الحقوق الثقافية المشتركة. وحجة الحقوق الثقافية هذه هي: إجازة التضحية ببعض الحقوق الفردية في حال جاء ذلك حفاظًا على اللغة والثقافة الفرنسيتين. ولم يغرب عن بال تايلر، بالطبع، أن شرعية الحقوق الفردية فاقت، من حيث الأهمية، الحقوق الثقافية المشتركة، على الرغم مما ينتج منها من تفكك يصيب الوحدة الاجتماعية ويضر بالمشاركة السياسية. وتعزى أهمية الحقوق الفردية وأولويتها «إلى الاتساع الشعبي الواسع الذي اكتسبته في شأن مفهوم الشخص البشري بوصفه ذاتًا حرة تعيّن خياراتها وتعبّر عنها. الأمر الذي ربما يفسّر قوة الأنموذج الليبرالي الساحقة»[24]. غير أن تايلر لم يتراجع عن مناهضته التقليد الليبرالي المهيمن هذا. فكانت بينهما معركة حامية الوطيس. فتراه يشدد بفطنة، معتبرًا أن الغاية من حماية اللغة الفرنسية التي طالب بها مؤتمر مِتش ربما تكون مطلبًا مشتركًا ترمي إليه مجموعة من الأفراد في المستقبل. لذلك وجب حفظ اللغة الفرنسية وصونها دستوريًا من الزوال. ومن المؤكد «أن جماعة من الشعب في المستقبل (...) ربما تعبّر عن رغبتها في الاستفادة من إمكان استعمال اللغة الفرنسية»[25]. إضافة إلى ذلك، فالسعي إلى فرض أنموذج

(24) Taylor, *Multiculturalisme*, p. 79.

(25) المصدر نفسه، ص 79-80. تُعتبر اللغة الفرنسية في كيبك اللغة الرسمية. ووفقًا لبنود شرعة اللغة الفرنسية (Charte de la langue française) التي أقرّت في عام 1977 (القانون 101)، تُعتبر الفرنسية «لغة الدولة والقانون، كما أنها اللغة الطبيعية والمعتادة في العمل والتعليم والتواصل والتجارة والأعمال (...). الفرنسية في كيبك هي أيضًا لغة الاندماج. وبفضل البنود الخاصة في الفصل الثامن من شرعة اللغة =

ليبرالي يحاكي الحياد في الوثيقة الكندية، كما هو معمول به لدى الجانب الإنكليزي، هذا السعي «لا يحرم بند هذه الوثيقة الخاص بمجتمع متمايز من دوره كرافعة أساسية لتفسير القانون فحسب، بل يؤدي أيضًا إلى إنكار الأنموذج الليبرالي الذي بُني المجتمع الكندي على أساسه»[26]. فهو أنموذج منفتح ينحو منحى الاعتراف بالتمايزات، مؤثِرًا بذلك التطلع إلى الجوانب الإيجابية الخاصة بحقوق جماعية متمايزة.

من هنا، كان رفض تايلر «حجاب الجهل»[27] (Voile d'ignorance) الذي تفرضه

= الفرنسية المتعلقة باللغة في التعليم، غدت المدرسة الكيبكية الفرنسية، حيث يتواصل تلامذة من أصول ثقافية متعددة، ملتقى الاندماج والتمرّس على معايير المعايشة». انظر: Taylor et Bouchard, p. 108.

(26) Taylor, *Multiculturalisme*, p. 82.

«رأى القسم الباقي من الكنديين (غير الإنكليز) في البند المتعلق بمجتمع متمايز ركنًا شرعيًا للتطلعات الحقوقية المشتركة. ورأت مقاطعة كيبك أن الأولوية المسندة إلى الوثيقة ربما تفرض أنموذجًا ليبراليًا غريبًا عنها، وأن التكيُّف مع حياد هذه الوثيقة ربما يؤدي إلى فقدان خصوصيات الهوية». في حين أن الجانب الكندي الإنكليزي اعتبر «أن اتفاق بحيرة مِتش ربما يحوي تنازلات غير مقبولة. فإذا به يرمي من خلال تصوراته إلى إخضاع التعديلات التي طُرحت في هذا الاتفاق، للوثيقة الكندية الخاصة بالحقوق والحريات، ما يؤدي، بالنسبة إلى أصحاب النزعة السيادية (Souverainistes) إلى فرض الحياد السياسي بشكل كبير إزاء التعديلات المطلوبة. واعتبر جزء كبير من الكيبكيين أن المنحى الحيادي الذي فرضه الجانب الإنكليزي يعبِّر عن إرادة لتعميم أنموذج ليبرالي أداتي. أنموذج يُعدّ غريبًا عن تقليد كيبك السياسي والقانوني (...). غير أن إخفاق اتفاق بحيرة مِتش الذي مثّل آمالًا كبيرة أثار غضبًا شديدًا، وأدى إلى تنامي النزعة إلى الاستقلال الذاتي كرد على عدم الاعتراف وعلى فقدان الكرامة». انظر: Pélabay, p. 404.

(27) «تأمل العدالة كإنصاف أن توسّع فكرة الاتفاق المنصف لتشمل البنية الأساسية للمجتمع. وهنا نواجه صعوبة جدية يواجهها أي مفهوم سياسي للعدالة يستخدم فكرة العقد، سواء كان العقد اجتماعيًا أم لم يكن. وهذه هي الصعوبة: علينا أن نعيّن وجهة نظر ينبثق منها اتفاق منصف بين أشخاص أحرار ومتساوين، لكن يجب إبعاد وجهة النظر هذه عن الملامح الخاصة للبنية الأساسية القائمة وظروفها (تتعلق تلك البنية بجميع الاختلافات الأنثروبولوجية والاجتماعية والثقافية للأفراد)، كما يجب ألا تُشوّه بها. وأن الوضع الأصلي بصفته التي دعَوتُها حجاب الجهل وجهة النظر هذه». ويعني حجاب الجهل في الوضع الأصلي (Position Originelle) أنه «لا يُسمح للأطراف المعنية أن يعرفوا المراكز الاجتماعية للأشخاص الذين يمثلونهم أو عقائدهم الشاملة الخاصة»، باعتبار مبادئ العدالة كإنصاف حيادية حيال تعدد المعتقدات الشاملة وتنوعها. «كما أنهم لا يعرفون عنصر الأشخاص وجماعتهم الإثنية وجنسهم، أو أي مواهب طبيعية مختلفة مثل القوة والذكاء، وكل ذلك ضمن المجال العادي. ونحن نعبّر عن هذه الحدود المتعلقة بالمعلومات مجازيًا بالقول، إن الأطراف خلف حجاب من الجهل». (جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 107).

نظرية رولز للعدالة على التشريعات والمعايير العامة. والحجاب هذا يهدف إلى حفظ هذه المعايير من التأثيرات الناجمة عن «تصورات الخير» المختلفة النسبية. فالقانون العام الليبرالي السياسي، بالنسبة إلى رولز، يضع جانبًا مسألة الانتماءات الثقافية للهوية، يضعها بالتحديد في الحيز الخاص، بعيدًا عن معايير الدائرة العامة القائمة أساسًا على تصور التعاقد الليبرالي الحيادي. والحيادية هذه تسوس العلاقات الاجتماعية والسياسية على نحو مصطنع (Artificiel). والعقل المصطنع يعزل كليًّا مصادر الطبيعة والثقافة عن الاتصال بالمعايير السياسية والقانونية العامة، ويحصرها في خانة الإجراء الخاص. ومن ثم تؤكد الليبرالية السياسية المعاصرة، من خلال رولز، أن الحيادية السياسية ليست ضرورية فحسب، بل يُفترض أن يصدّق جميع المواطنين العقلاء عليها، لأنها تصب في مصلحة الجميع من دون استثناء. لذا يمكن القول، إن أهداف المؤسسات الأساسية والخطة العمومية للعدالة كإنصاف لا يجوز فيها إلا أن تكون حيادية بالنسبة إلى العقائد الشمولية ومفاهيم الخير المرتبطة بها: «حياد الهدف معناه أن هذه المؤسسات والخطط هي حيادية بمعنى أنه يمكن المصادقة عليها من المواطنين عامة من خلال مفهوم سياسي عمومي»[28]. وبناء عليه، كانت الحيادية السياسية الليبرالية أحد الأسباب الرئيسة للتباين الحاد مع نظرة الفلاسفة الجماعتيين. وكان هؤلاء الفلاسفة – ومن بينهم تايلر – قد رفضوا رفضًا قاطعًا المسعى الرولزي الذي اعتقد أن الحيادية السياسية ضرورية إذا ما أردنا إقامة عدالة اجتماعية وسياسية منصفة. وفي اعتبارهم أن الحياد السياسي إزاء تصورات الخير هو في الواقع حياد إزاء المسائل الجوهرية التي تشغل وعي الإنسان وعمله، وتهمّه بشكل أساسي أكثر من أي شيء آخر. وعلى هذا الأساس، يسأل سائل كيف للدولة أن تتجاهل ما هو أشد اهتمامًا وأكثر تأثيرًا بالنسبة إلى الشخص البشري؟

جاء تصور كيمليكا، وهو ليبرالي النزعة، ليؤكد أن الديمقراطيات الليبرالية المحايدة يجب أن تحمل على محمل الجد قضية الاعتراف بحقوق الجماعات الثقافية، خصوصًا حقوق الأقليات منها. فكل «دولة تحوي أكثر من قومية

(28) رولز، العدالة كإنصاف، ص 321.

ليست (...) دولة قومية، بل دولة متعددة القوميات»[29]. وهذا الوضع ينطبق بشكل كامل على الحالة الكندية. وهو المنحى الذي اتخذته في وجه من الوجوه الأمم المتحدة. «إن اتفاقية الأمم المتحدة الخاصة بالتمييز العنصري لا تقبل برامج التفرقة الإيجابية (Discriminations Positives) إلا في حال الضرورة ولمدة زمنية محددة بغية إعادة التوازن»[30]. وهو توازن يقوم على إعادة توزيع منصف للسلطة السياسية وإرساء آليات تمثيل صحيحة بين المكونات الاجتماعية. من هنا، يمكننا أن نفهم مطالبة تايلر بالحفاظ على لغة الجماعة الفرانكوفونية الكندية وثقافتها كاستثناء قانوني ضروري، نابع من حق طبيعي لشعب ديمقراطي (كيبك). هكذا، فإن هذا الحق، بالنسبة إلى تايلر، لا يخالف روح الوثيقة الكندية، كما يعتقد الكنديون الأنكلوفونيون. إن مثل هذا الاستثناء لا يهدّد بأي شكل من الأشكال الحقوق والحريات الأساسية التي تقوم عليها هذه الوثيقة على المستوى الفدرالي. فهذه المطالبة جاءت تعبيرًا سياسيًّا حرًّا عن قوم يناصرون النظام الديمقراطي ويطالبون بالحفاظ على الثقافة الفرنسية. أما إذا أراد الكيبكيون فرض اللغة الفرنسية على صعيد المؤسسات الفدرالية، فإن هذه المطالبة تفقد شرعيتها وإلزاميتها.

تطرح مسألة الاعتراف السياسي بالاختلافات الثقافية مشكلات جمة، تتعلق بطبيعة المؤسسات العامة التي يجب إرساؤها تكيفًا مع هذا التوجه السياسي. إذ برهن الأنموذج الليبرالي الحيادي الحديث على عدم كفاءته على هذا الصعيد، لأنه لم يتطور بما يكفي، من حيث منظوره السياسي والقانوني للمؤسسات العامة التي لا تنفك مرتبطة باعتراف قانوني محض بالحقوق الفردية. الأمر الذي أدى بالتصور الليبرالي الكلاسيكي إلى الاحتراز من الحقوق الثقافية والابتعاد عما يسمى أحقيتها المشروعة. ويشرح كيمليكا الأسباب التاريخية الكامنة وراء هذا الاحتراز بسبب انتقاص ولاء بعض الأقليات للدول التي تعيش فيها، وسعيها إلى الانضمام (Irrédentisme) إلى دول - أم مجاورة. وهو السبب الأساس في إشعال

(29) Kymlicka, p. 25.

(30) المصدر نفسه، ص 13.

فتيل النزاع واندلاع الحربين العالميتين. لهذا، أصبح طرح مسألة حقوق الأقليات طرحًا يثير الشك والريبة ويهدد السلام والأمن الإقليميين. انطلاقًا من ذلك، قام التصور الليبرالي على اعتقاد راسخ مضمونه أن الحياد السياسي وما يتصل به من حقوق وحريات أساسية قادر بحد ذاته على ضمانة حق التمايز الثقافي الخاص وحفظه. أما كيمليكا، فاعتبر أن هذه الأسباب لا تبرر إهمال أهمية الاعتراف السياسي بالحقوق الثقافية المشتركة. ذلك أن هذه الحقوق تحقق مردودًا إيجابيًّا للشخص البشري، وتساهم مساهمة فاعلة في انخراط الأقليات في المجتمعات التي أقاموا فيها أو انتقلوا إليها. وحين تعترف المجتمعات اعترافًا سياسيًّا بالتنوع الثقافي، يجب عليها أن تعيد صوغ أنموذج جديد للحكم قادر على ضمان هذا الاعتراف ضمن علم اجتماع سياسي أكثر واقعية[31]. أي علم مؤهّل لاحتواء المنازعات الثقافية المحتملة التي تفكك المجتمع وتصيب وحدة المكوّنات الاجتماعية والسياسية فيه.

رابعًا: الليبرالية بين الحياد والتفاعل الثقافي

يعمد تايلر إلى تأسيس شرعية المؤسسات السياسية على قاعدة الاعتراف بهوية المكوّنات الاجتماعية. بيد أن التصور الفرداني للديمقراطية الليبرالية يناهض مثل هذا الاعتراف. وربما يصبح غلو التجانس بين الأفراد الذي تفرضه الليبرالية المحايدة ضربًا من ضروب التدبير الديمقراطي الذي ما عاد مقبولًا في مجتمعات تعددت فيها الثقافات. ذلك أن هذا النهج من الليبرالية يدّعي إرساء

(31) «يتطلب النجاح طويل المدى للانتشار العالمي للتعددية الثقافية تفهمًا أكثر دقة للظروف الاجتماعية والسياسية التي تدعم نماذج مختلفة من علاقة الدولة بالأقليات وتمكّنها، وكيف تختلف هذه الظروف باختلاف الزمان والمكان. ويحتاج الخطاب السياسي للتعددية الثقافية الليبرالية والمعايير القانونية الدولية لحقوق الأقليات إلى أن يتأسس على علم اجتماع سياسي أكثر دقة. ومن المؤكد أن ذلك سوف يحتاج إلى تغيرات، ليس في الطريقة التي توصف بها التعددية الثقافية الليبرالية ويروج لها عالميًّا فحسب، بل أيضًا في توقعاتنا في صدد الأشكال والجوانب في التعددية الثقافية الأصلية التي تتلاءم مع الأجزاء المختلفة في العالم». (ويل كيمليكا، أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام، 2ج، عالم المعرفة؛ 377-378 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون والأداب، 2011)، ص 36).

حيز محايد تقيم به الثقافات إقامة التلاقي والتعايش، شرط الحفاظ على وحدة الحقوق الفردية لجميع المواطنين. وهو نهج يفرض الحياد كحقيقة (افتراضية أو اصطناعية) باعتباره لا يتدخل فينظر في ما تدّعيه الثقافات والجماعات العرقية من حقائق جوهرية لا تقبل الشك. إلا أن ذلك لا يعني أن تايلر يقصي قيم الليبرالية ومكتسباتها الأساسية عن فكره السياسي. فتايلر لا يصر على ضرورة الحريات الفردية فحسب، بل يعتبرها غير قابلة للدحض ولا تخضع للتسويات السياسية الضيقة. إلا أن فصل المجتمع فصلًا قاطعًا بين ما هو عام وما هو خاص، هو فصلٌ يُقصي الدولة، كفيصل عام، عن النظر في هموم الدائرة الخاصة وما يعتمل في مطاويها من هواجس وتطلعات. ويؤدي مثل هذا الإقصاء إلى تفتّت المجتمع واعتبار أفراده خصومًا يتنافسون بلا هوادة، ليس في الشؤون الاقتصادية وحدها، بل في ادعاء امتلاك حقائق ثقافية ودينية مطلقة. وأشرنا سابقًا إلى أن أحد الأسباب التي دفعت الأنظومة الليبرالية إلى اعتناق الحياد هو لاعقلانية هذه الادعاءات وعجز الإنسان عن بتِّ أحقيتها علميًا. من هنا كانت وظيفة الدولة الأساسية بتُّ النزاعات والدعاوى القضائية على اختلافها. وأشار تايلر إلى أن هذا الشرخ بين الدولة والمجتمع نشأ مع بروز المجتمع المدني (الجمعيات الخاصة والمنظمات السياسية والنقابية... إلخ) والليبرالية السياسية اللذين حرصا حرص الحياد العادل على إبعاد التنظيم السياسي (الحيز العام) عن التدخل في تطلعات المجتمع المدني ومشروعاته الفريدة (الحيز الخاص)[32]. وكانت الحاجة إذًا إلى إيجاد صيغة بديلة من الليبرالية الحيادية، أي صيغة قادرة على الأخذ في الحسبان وجود التنوع الثقافي والنظر في هواجس ما انفكت متضاربة في كثير من الأحيان.

أصاب مايكل ولزر عندما اعتبر أن الجديد في طرح تايلر ليس في عدوله عن الليبرالية، بل في إدراج مسعاه الفكري في نهج ليبرالي يخالف الأنماط التقليدية

---

(32) Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), p. 211.

«حدد اليونان والرومان هوية المجتمع في تكوينه السياسي (Politeia) [...] ويمكن اعتبار الفكرة القائلة بعدم تماهي المجتمع مع تنظيمه السياسي كنقطة فرق أساسية وكأصل لبروز لاحق لمفهوم المجتمع المدني ومن ثَم كأحد أصول الليبرالية الغربية».

المعمول بها. وهو أماط اللثام عن وجود تصورين لفهم السياسة الليبرالية الداعية إلى المساواة في احترام الكرامة الإنسانية. يستند التصور الأول، وهو ما يسميه ولزر «الليبرالية أ»، إلى أولوية الحقوق الفردية. ويقتضي هذا التصور «حياد الدولة الرصين، أي وجود دولة منعتقة من التصورات الثقافية والدينية. ويذهب هذا الحياد إلى الاهتمام فحسب بالأهداف الجماعية (...) التي تنحصر في قضايا الأمن الجسدي والرفاه وأمن المواطنين»[33]. ويُعتبر النظام الليبرالي نظامًا لا يتبنى أيًا من التصورات التي تخص الغايات النهائية وتذوقاتها على الإطلاق. فالجماعة السياسية (الليبرالية) تستند في تنظيمها إلى قوة إجرائية قمعية وإعمالية (Opératoire)، وتحرص على معاملة الأفراد على نحو من المساواة في الاحترام. وبما أن الليبرالية تؤسس على مبدأ المساواة في احترام الكرامة البشرية، فإنها تعتمد على إرساء مجموعة من الحقوق والحريات الشاملة الخليقة بحفظ أمن الجميع واستقرارهم المدني والسياسي. ويمكن وصف هذه المجتمعات، بحسب ما يقول تايلر، بالمجتمعات التي «لا ترحّب بالاختلافات»[34] (Inhospitalières aux différences)، مع أن الليبرالية لا ترمي في طبيعتها إلى إلغاء الاختلافات الثقافية. فتراه يسعى إلى وضع تصور ثانٍ لليبرالية، «الليبرالية ب» التي تدفع الدولة إلى التزام الحفاظ على ديمومة الأمة والثقافة أو على دين خاص والتزام ازدهارها[35]. وبتعبير آخر، هناك نمطان سياسيان يتنازعان تصور المساواة في الاحترام: «يعتبر واحدهما أن مبدأ المساواة في الاحترام ينطوي على معاملة الجميع معاملة لا تنظر إلى اختلافاتهم. وهو حدسٌ أساس (...) يرتبط بما هو مماثل لدى الجميع. أما ثانيهما، فيشدد على وجوب الاعتراف بالخصوصية حتى العمل على تشجيعها»[36].

فضلًا عن ذلك، تجدر الإشارة، بالنسبة إلى الليبرالية السياسية، إلى أن تفسير الحقوق الفردية في ضوء التنوع الثقافي، «لا يستتبع على الإطلاق

(33) Michael Walzer, «Commentaire,» dans: Charles Taylor, *Multiculturalisme*, p. 131.

(34) Taylor, *Multiculturalisme*, p. 83.

(35) Walzer, p. 132.

(36) Taylor, *Multiculturalisme*, pp. 61-62.

تشجيعًا مماثلًا، أو متساويًا، لجميع الثقافات بغية تطوير نفسها بشكل حر، وذلك بمجرد وجودها»[37]. والواقع أن مسألة الاعتراف السياسي بالاختلافات تطرح ضرورة التمييز بين مبدأ «المساواة في الكرامة» الإنسانية و«ادعاء» المساواة بين القيم الثقافية. ومعنى ذلك أن القيم الإنسانية التي تعتمدها الجماعات لا يمكنها أن تتساوى في أمانتها للكرامة الإنسانية. وسعى تايلر إلى اعتناق مسار معتدل يفصل، من جهة، بين «المطالب الزائفة والمجانسة التي تروم اعترافًا يساوي بين القيم» التي تعود إلى الاختلافات الثقافية و«الانطواء الطوعي في داخل المعايير العرقية»[38]، من جهة أخرى. ويؤثر تايلر في مسعاه هذا الفكرة التي مضمونها أن الثقافات على اختلافها يمكنها أن تدّعي الارتقاء إلى القيم: «فكما يحق للجميع التمتع بالمساواة في الحقوق المدنية وفي حق الاقتراع، من دون اعتبار العرق والثقافة، كذلك يجب أن يستفيد الجميع من الادعاء بأن ثقافتهم التقليدية ذات قيمة»[39]. غير أن الاعتراف بحق كل ثقافة في الادعاء بأن منظومتها تنطوي على قيمة ذاتية، لا يعني وجوب فرض المساواة بين القيم الثقافية على الإطلاق[40]. في نهاية الأمر، «يُولّد ادعاء حيازة القيمة (أو الصلاحية) تصوُّرَ وجود عالم تتكامل فيه الثقافات المختلفة الواحدة بفعل مساهماتها المنوعة»[41]. وهذا ما يتطلب، بحسب هابرماس، أن تتلاقى المكونات الثقافية فتدخل في نقاش عملي يتيح للجميع أن يدّعوا في بداية الأمر صلاحية المعايير التي يقدمونها. غير أن قبول هذه المعايير لاحقًا يبقى مشروطًا بتفاهم الجميع وإجماعهم عليها. من هنا يتضح مغزى أخلاقيات المناقشة، بحسب هابرماس، من الافتراضين التاليين: «**الافتراض الأول** يتمثل في كون الادعاءات المعيارية للصلاحية تتضمن معنى معرفيًا ويجوز التعامل

---

(37) Sylvie Mesure et Alain Renaut, *Alter ego: Les Paradoxes de l'identité démocratique*, Champs (Paris: Flammarion, 1999), p. 135.

(38) Taylor, *Multiculturalisme*, p. 97.

(39) المصدر نفسه، ص 93.

(40) لا يمكننا المساواة بين ثقافة تمارس ختان الفتيات وثقافة تدين هذا النوع من الممارسات بشكل قاطع.

(41) Walzer, p. 133.

معها بوصفها ادعاءات للحقيقة. والافتراض الثاني يتمثل في ضرورة الدخول في مناقشة حقيقية لتأسيس المعايير والأوامر اعتمادًا على العقل. وهذا يستحيل القيام به، في نهاية التحليل، بطريقة مونولوغية (أحادية)، أي بواسطة برهنة فرضية مفصّلة فكريًا»[42]. وهكذا، لا يمكن ادعاء صلاحية أي معيار إلا إذا رُجع إلى اتفاق مبرر بالحجج العقلية، أو أن يحصل اقتناع، على الأقل، بأن هذه الحجج يمكنها أن تُولّد إجماعًا ما لاعتماد معيار من المعايير الموصى بها. ولذلك فإن «أفعال الإرادة اللاعقلانية للأطراف المشاركة في التفاعل لا تؤسس ادعاءات صلاحية المعايير، وإنما ما يؤسس ذلك هو الاعتراف المبرر عقليًا بينهم. وهو اعترافٌ يسمح دائمًا بإعادة صوغه بطريقة إشكالية (...). فالادعاء المعياري للصلاحية هو نفسه معرفي، بمعنى أنه يفترض دائمًا أنه يمكن أن يكون مقبولًا في مناقشة عقلية، أو بتعبير آخر أن يكون مؤسَّسًا على إجماع الأطراف المعنية وأن يكون مُتّكئًا على براهين»[43]. وذلك معناه أن ما من فوقية مطلقة بالمعنى الثقافي للكلمة تفرض نفسها في حيز النقاشات العمومية. فالكل مدعو إلى التعبير عن خصوصياته وادعاء الصلاحية ضمن شروط التوافق والإجماع، حيث لا يمكن ثقافة ما (على سبيل المثال، «الثقافة البيضاء») أن تفرض معاييرها في جميع الميادين وعلى جميع الصعد. وفي تعليق ولزر على تايلر، اقتبس قولًا حاخاميًا يهوديًا مأثورًا للذود عن مساهمته: «الإنسان الحكيم يتعلم من كل إنسان»[44]. وبناء عليه، تسقط المقولة التي تميز شعوبًا حضارية من شعوب بربرية، وتفقد المقولة هذه قيمتها الأخلاقية على الإطلاق. ذلك أنها تعتبر أن الشعوب البربرية يجب عليها أن تتعلم كل شيء من الشعوب الحضارية. فعلى الجميع إذًا أن يتهيأ للتعلم والتلقي لما في ذلك خير الجميع ومصلحتهم.

(42) Jürgen Habermas, *Morale et communication: Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. et introd. par Christian Bouchindhomme, Passages (Paris: Cerf, 1986), p. 89.

(43) Jürgen Habermas, *Raison et légitimité: Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, traduit de l'allemand par Jean Lacoste, Critique de la politique (Paris: Payot, 1988), p. 146.

(44) Walzer, p. 133.

يتضح لنا أن حق المساواة في الحريات الذي تذود عنه الليبرالية السياسية كقيمة عليا، هو حق يدرج فحسب في إطار ما يسمى اليوم «الأخلاق في حدها الأدنى» (Morale Minimale). وترمي الأخلاق هذه إلى توطيد ضُمّة من الحريات والحقوق الأساسية التي لا تميز بين الأفراد، بل تساوي بينهم بلا استثناء. وهي أخلاق تعود أهميتها إلى دورها الضروري في ضبط عادل للعلاقات الإنسانية والتبادلات الاجتماعية والاقتصادية. في حين يقبل الفلاسفة الجماعتيون هذا النوع من الأخلاق فيجاوزونه حتى إكماله في نوع آخر بات يُعرف بـ «الأخلاق القصوى» (Morale Maximale) أو الجوهرية. إن الأخلاق في حدها الأدنى تدبّر قسطًا يسيرًا من حياة الكائن البشري. فهي تسوس العلاقات البشرية على نحو سلبي أو شكلي (Formel)، خلافًا للأخلاق القصوى أو الجوهرية التي ترعى كينونة الشخص البشري ومعنى وجوده وغاياته النهيوية. والثقافة بمعناها الواسع (اللغة والدين والممارسات المشتركة... إلخ) هي حاضنة تنسلك في تضاعيفها الكائنات الإنسانية، ومنها تستقي معاني وجودها عبر التلقي والتعلم والتوجّه فالاختيار. وخلافًا للأخلاق في حدها الأدنى، تكمن أهمية الأخلاق القصوى أو الجوهرية، بالنسبة إلى تايلر، في كونها تتدبر معنى الوجود البشري وتحاكي تساؤلاته الأنطولوجية وتجيب عنها قدر المستطاع. وبتعبير آخر، إنها أخلاق تضطّلع بما يشغل بال الإنسان ويبعث على القلق والضياع والحتمية اليائسة الهدامة.

بيد أن الاستمساك بمعنى الوجود لا ينطوي على ادعاء الكمال وامتلاك المعاني المطلقة التي ينشدها الوجود الإنساني. وهذا ما نراه في المقولة التي مضمونها أن على بعضهم (على سبيل المثال، دول الجنوب) أن يتعلم كل شيء من الآخرين (دول الشمال). لذلك شرع تايلر في الذود عن نوع من النسبية في ما يخص القيم الثقافية. ويؤكد أهمية التفاعل والتقابس بين الثقافات، إذ ما من ثقافة يمكنها ادعاء امتلاك المعاني النهيوية التي تجيب عن تساؤلات الكائن البشري على الإطلاق. غير أن شرعية «الادعاء» لا تلغي ضرورة النظر في مسألة التفاوت بين القيم الثقافية. وهذا ما يبيّن أهمية الانفتاح على دراسة تقارن بين هذه القيم وتسعى إلى إظهار اختلافاتها الموضوعية. الأمر الذي يساهم في الخروج من أفقنا

الضيق واستطلاع مساحات لقاء أوسع وأرحب. إن ما يجب علينا فعله، بحسب ما يقول تايلر بالاستناد إلى غدامر، هو أن نتعلم كيفية العبور إلى أفق أوسع من أفقنا المألوف. عبور يُدخلنا، كما يسميه، في «تشابك الآفاق» (Mélange des horizons)، وذلك «انطلاقًا من فهم لمعاني قيم كان يستحيل على المرء فهمها من قبل»[45]. من هنا تكمن أهمية المثاقفة عبر الغوص في الآفاق الجوهرية وفي تشابكها، فيولد هذا «اكتسابًا معرفيًّا»[46] (Gain épistémique) يستثير جميع الثقافات المعنية ويستنهضها إلى التلاقي. إلا أن السؤال الأساس يبقى على حاله: هل يمكننا أن نعوّل على تلاقي الثقافات وتفاعلها وتقابسها فحسب، حتى نستنبط منها معايير مشتركة، أم أن التلاقي هذا غير كافٍ في حد ذاته باعتباره يفتقد مبادئ ثابتة من شأنها ضبط الاختلافات المكونة كلما تخاصمت وتنازعت في ما بينها؟ وهنا على وجه التحديد موضع الاختصام بين الطرح الليبرالي الذي ما فتئ يذود عن الحياد المتمثّل في أولوية الحريات الفردية التي تطرحها الأخلاق في حدها الأدنى، والطرح التايلري الذي يرى في الحرية الديمقراطية حرية منسلكة في التاريخ والثقافة. والمعلوم أن الاختيار الإنساني اختيارٌ نابع من هوية خصوصية جماعية وانتماء ثقافي.

---

(45) Taylor, *Multiculturalisme*, p. 91.

يضيف تايلر: «إن الأحكام الواقعية للقيمة تقتضي أفقًا تتحول فيه المعايير (...) ويتطلب ذلك أن نكون قد تحولنا من خلال دراسة الآخر، على نحو ما عدنا نحكم فيه ببساطة بحسب معاييرنا الأصلية والمعتادة» المصدر نفسه، ص 96.

(46) وجهت جوستين لاكروا سؤالًا وجيهًا إلى تايلر «المعرفة ما الذي ينهض بالقيمة الفعلية الخاصة بثقافة ما. كيف يمكن معرفة هل الادعاء (بالصلاحية) أمر صالح ومؤكّد منه؟» (Justine *Lacroix*, *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique?*). فاعتبرت أن تايلر لا يستطيع الإيجاب عن سؤال كهذا بشكل ملائم، باعتبار أن مسعاه يفترض معيارًا للحكم يستند إلى المقومات التاريخية وحدها. غير أن تايلر يجيب في مكان عن هذا السؤال المضنك، فتراه يقول: «أن في الإمكان على نحو معقول الافتراض أن الثقافات التي قدّمت طوال فترة زمنية طويلة الأمد آفاقًا من الفكر لعدد كبير من الكائنات البشرية التي تتميز بسلوك وطباع مختلفة (...) تنطوي بشكل شبه مؤكد على شيء يستحق إكبارنا واحترامنا لها. حتى لو ترافق ذلك مع إجبارنا على كره الكثير من الأشياء فيها ورفضها». انظر: Taylor, *Multiculturalisme*, p. 98.

خامسًا: الحقوق الفردية بين انسلاكها التاريخي وأولويتها على الثقافة

حصل انتقال نوعي في المفهوم القديم للاكتفاء الذاتي (Autarkeia) مع بروز متغيرات طرأت على المجتمعات الحديثة والمجتمعات المعاصرة الغربية. وهي متغيرات أحدثها تثبيت أولوية الحقوق الفردية. ومعلوم أن أرسطو رأى في الإنسان حيوانًا اجتماعيًا، لا بل حيوانًا سياسيًا. ذلك أن ليس في مقدور الإنسان وحده أن يحصّل اكتفاءً ذاتيًا، ولا أن يعيش مكتملًا خارج المجتمع كسياق أصلي يطبع بشرية الإنسان ويكوّن سجيته. وعبّر تايلر عن ذلك حين اعتبر أن بروز أحقية الحقوق الفردية التي ترافقت مع تفكك المجتمعات الحديثة، آل في نهاية الأمر إلى نشوء مفهوم جديد للتواصل حُددت معالمه في تنامٍ في الفردانية الاجتماعية (Atomisme Social). فأدى هذا إلى انتقال المعنى القديم الخاص بمفهوم الاكتفاء الذاتي من حتميته الجماعية إلى مقتضياته الفردية[47]. غير أن ما يؤكد أن طبيعة الإنسان هي طبيعة اجتماعية في جوهرها، هو ضرورة المجتمع كوسط حيوي تتحقق في داخليته على نحو عضوي وكامل قدرات الإنسانية المتمايزة. «ففكرة العيش في مجتمع هو شرط ضروري لتطور الملَكة العقلانية. أو هو شرط ضروري مؤداه تحوُّل المرء فاعلًا أخلاقيًا بكل ما للكلمة من معنى، أو ليصار بالإنسان

---

(47) Charles Taylor: «L'Atomisme,» dans: *La Liberté des modernes*, [éd.] par Philippe de Lara, Philosophie morale (Paris: Presses universitaires de France, 1999), p. 226.

حدد أشعيا برلين تاريخيًا نشوء تصور الحرية السلبية في كتابه مديح الحرية، لأنه اعتبره تصورًا يُدرج في مقومات حضارة خاصة: «لم يكن مفهوم الحرية الفردية مطروحًا عند القدامى على نحو من الوضوح كمثال سياسي (...). وسبق كوندورسيه وألمح إلى ذلك، معتبرًا أن مفهوم الحقوق الفردية كان غائبًا عن التصورات القانونية المنبثقة من اليونان والرومان. والحرية التي بمفهومها هذا تعبّر عن رغبة، فردية أو جماعية، في الانعتاق من الإكراه وطلب الاستقلالية، هي حرية شكّلت علامة فارقة خاصة بحضارة عليا. وفكرة الحياة الخاصة، أي ميدان العلاقات البيشخصية، هي فكرة كرّسها الحق. وهذه الفكرة تنبثق من تصورٍ للحرية يرجع في الزمن، وفقًا لتطوره الشكلي، وعلى الرغم من تأصّله في جذور دينية، إلى زمن لا يتعدى عصر النهضة والإصلاح». انظر: Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, trad. de l'anglais par Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Liberté de l'esprit (Paris: Calmann-Lévy, 1988), p. 218.

حتى يمسي كائنًا مستقلًا ومسؤولًا بالكامل»[48]. وعلى هذا الأساس يصر تايلر على تعزيز قدرة الإنسان الفعلية، فلا يكتفي بالدفاع عن الحق النظري في تكوين القناعات الفردية وإنمائها: «ثمة غيابٌ في التماسك لا مبرر له بين السعي إلى إسناد حقوق إلى الفرد والإعراض عن النظر في الاعتقادات التي تقوم عليها الحالة الأخلاقية والقدرات الإنسانية، أي التنكر لفكرة انطواء هذه الاعتقادات على قيمة معينة»[49]. لذلك يعمد تايلر إلى وضع البعد المعياري للاختيار، وهو بعد خاص بالقدرات الإنسانية، في كنف المجتمع وليس في الأنظومة القانونية. فالحق، باعتباره معزولًا عن النظر في الحقوق المشتركة الثقافية، يرجع إلى الملكية وإلى الحفاظ على الحياة وما شابه. ثم إن هذا التصور للحق يُفقد القدرة على النظر في قضايا الخير الجوهري. وهو خير لا تني الجماعة تضمنه لمصلحة الأفراد ونموهم. وإذا كان المجتمع هو السياق الضروري لتطوير هذه القدرات، فذلك يعني أنه يحتل مكانة الصدارة في سلم الأولويات. ورأس الكلام في ذلك هو «ارتباط المرء بالتزام انتمائي. ويكون هذا الالتزام أساسيًا على قدر ما تأتي إلزامية الحقوق، ذلك أنه التزام لا ينفصل عن هذه الحقوق»[50]. ورأى مارك هونيادي (Marc Hunyadi) في ذلك «علاقة عضوية، بين الفرد والجماعة، تختزل الهوية الإنسانية في حد ذاتها»[51]. الأمر الذي يطرح علامة استفهام بالنسبة إلى المنطق الليبرالي التقليدي الذي يعاين في الفرد المكوِّن الأول للاجتماع السياسي، إذ إن العقد الاجتماعي هو من يدبر الشؤون والعلاقات الاجتماعية

---

(48) Taylor, «L'Atomisme,» p. 228.

(49) المصدر نفسه، ص 232.

(50) المصدر نفسه، ص 237.

(51) يُظهر المسعى التايلري بوضوح فكرة مارك هونيادي القائل بالإرجاع الانتمائي: «بعد أن نظر تايلر في المسألة انطلاقًا من فكرة الهوية الشخصية التي تتكون بالضرورة على نحو حواري يستند إلى البعد القيمي الجماعي، توصّل إلى رابط عضوي غير قابل للانحلال بين الفرد والجماعة. وهو رابط أراده تايلر حاضرًا في الحق (...). إن فكرة الحقوق المشتركة وفكرة الحق على وجه العموم ترتبطان ارتباطًا وثيقًا بمسألة الهوية. والرابط هذا الذي أنشأه الفيلسوف من الخارج، يحد في الأصل دوغمائيًا من قدرة الأفراد على تحديد ذاتيتهم. وربما يقوم الإرجاع الانتمائي هذا على ضرب من الغموض بين المكوّنات الانتمائية التي تفرض نفسها من الخارج، ونقاط المرجعية الانتمائية التي يمكن أن ينشئها في كل مرة وبالنسبة إلى كل واحد، الأفراد أنفسهم». انظر: Hunyadi, p. 121.

وليس مرجعية الجماعة. ومعنى ذلك أن القانون العام، بمقتضى مبدأ المساواة في الحقوق والحريات الأساسية، هو قانون يُعنى أولًا بكرامة الفرد وصدارته (Priorité) على الجماعة التاريخية وما تختزنه من تقاليد وعادات قديمة.

أما الحل الليبرالي الوسطي الذي يؤكد دور الآخر والمجتمع في نمو البنية الشخصية فهو حل غير كافٍ، على ما ورد على لسان تايلر. ذلك أن العلاقة الاجتماعية التي تُعقد عليها الليبرالية علاقة قوامها التعاقد بين الفرد والفرد (الحق الخاص) والفرد والدولة (الحق العام). فالعقد ينظر إلى المجتمع ككيان سياسي مركب من أفراد، وليس كجماعة ذات كينونة ثقافية وتاريخية تنهض بوحدة الأفراد وبمصيرهم. ويُسند العقد (من حقوق وحريات) إلى الفرد وحده حرية تحديد خياراته وعلاقاته، وبالتالي انتماءاته الاجتماعية. ما يضعف وهج التقليد ويعطّل مفاعيله الاجتماعية والسياسية الأُحادية. لذلك ما انفك تايلر يسعى إلى دحض المنظور الليبرالي المسرف وادعاءاته، لأنه منظور يتناول العلاقة الإشكالية بين الحرية الفردية والحق في الانتماء من زاوية خاطئة. فالليبراليون «ينطلقون أولًا من إجازة التصرف الحر بالحقوق الفردية ومن ثم ينظرون لاحقًا هل ينتهك الولاء لبعض أنماط الحياة حقوقًا معينة من قائمة هذه الحقوق»[52]. والجدير بالذكر هنا، بالنسبة إلى تايلر، هو أن الحرية الفردية تنمو وتتحقق في سياق تاريخي ثقافي لا يستند في الأساس إلى اختيار شخصي. فخياراتنا، في هذا الخصوص، على الرغم من كونها خيارات تصيب أفق الكينونة الفردية، هي خيارات تشمل معاني متمايزة تعود وتحتشد في تضاعيف الثقافة.

اعتبر مايكل ساندل، وشأنه في ذلك شأن تايلر، أن الشخص الأخلاقي الذي نفترض وجوده في البنية النظرية التعاقدية ليس ذاتًا منعزلة مستقلة فحسب، بل هو في الأصل «ذات غير متعينة» (Sujet non situé) يقف موقف الحياد من المقاصد الأصيلة. الأمر الذي يعني أن هذه الذات لا تتماهى فعليًا مع وجودها التاريخي وأهدافها النهيوية. ذلك أنها ذات تستطيع «الانسلاخ» عن طبيعة الغايات التي

(52) Pélabay, p. 276,

كونتها: «هي ذات التملك، مفردنة سابقًا وموجودة قبل غاياتها»[53]. ويضيف ساندل: «إن الأخلاق التي تؤسس على الحق بالتحديد تقوم على أننا منفصلون في الأصل، باعتبار أن هذا الحق هو حق في الانفصال عن ذواتنا والتغيير في غاياتها من دون قيد أو شرط. ما يعني أننا ذوات مستقلة نحتاج إلى إطار حيادي، أي إلى إطار الحق الذي يرفض بطبيعته النظر في غايات متعارضة متنافسة متناحرة. فإذا كان الأنا موجودًا قبل الغايات التي ينشئها، فذلك يعني أن على الحق أن يسبق الخير»[54]. وفي هذا المضمار، يعتبر هابرماس أن قراءة تايلر المناهضة للمنظور الليبرالي هي قراءة «تهدد العمق الفرداني الخاص بالتصور الحديث للحرية»[55]، لأن الفرد، بالنسبة إلى تايلر وساندل، يتماهى مع غاياته الأصيلة ووجوده التاريخي. ومن تداعيات ذلك، في نهاية الأمر، إضعاف القيمة الأخلاقية الليبرالية التي تستند إلى أولوية الحقوق الأساسية فتعزل تصورات الخير الجوهرية. وعلى الرغم من «تعاظم قوة هذين التصورين (الحق وسياسة الاعتراف)، وتواجههما إبان العقد الأخير»[56]، يسعى تايلر إلى إرساء قواعد بديلة تجعل المنظور الليبرالي منظورًا أكثر رحابة واستضافة (Hospitalière) للاختلافات.

من ثم، بات مبدأ المساواة الشاملة القائل باحترام كرامة الإنسان لا يكفي لاحتواء الهجمات المتكررة الصادرة عن النزعة الأكثر تشددًا لسياسة الاختلاف. إذ جاءت الليبرالية ذات المنشأ القانوني الإجرائي مسرفة في فرض التجانس ومفرطة في سياسة الحياد ومغالية في انعتاقها من الروابط التاريخية. وعلى ذلك تفقد الليبرالية شرعيتها السياسية، لأن الأمر يفضي ببعضهم إلى اعتبارها انعكاسًا «لخصوصية تتقنع بقناع مبدأ الشمولية»[57]. ومعنى ذلك أن الليبرالية التقليدية

---

(53) Michael Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice*, trad. de l'américain par Jean-Fabien Spitz, La couleur des idées (Paris: Seuil, 1999), p. 59.

(54) Michael J. Sandel: «Morality and the Liberal Ideal,» in: *Public Philosophy, Essays on Morality in Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006), p. 153.

(55) Jürgen Habermas: «La Lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique,» dans: *L'Intégration républicaine: Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand par Rainer Rochlitz (Paris: Fayard, 1998), p. 223.

(56) Taylor, *Multiculturalisme*, p. 82.

(57) المصدر نفسه، ص 82.

«لا تجسّد الليبرالية أرضية تلتقي في وسطها الثقافات كلها، لكنها كناية عن تعبير سياسي نابع من =

التي نعرفها بحلتها الحيادية المسرفة تُعد، بالنسبة إلى تايلر، نتاجًا «عرقي التمركز» (Ethnocentrique) يعزى إلى ثقافة تاريخية معينة، عنيت بها الثقافة الغربية الحديثة. وسنرى في الفصل الرابع والأخير من هذا الكتاب كيف أن الحياد لا يُعدّ، بحسب تايلر، مبدأ قانونيًّا صلبًا، لأن في إمكان تطبيقه، حتى في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، أن يراوح بين الانفتاح والتشدد إزاء التنوع الثقافي ومسألة الاعتراف. فالثابتة الشرعية التي لا تتغير هي الأحقية المستندة إلى المساواة في الحريات الفردية الأساس التي تسمح في جوهرها بمثل هذا الانفتاح على الثقافات. وخلافًا للحكم السائد الذي يعيب على الليبرالية تمسكها المفرط بمقولة التجانس، يؤكد ويل كيمليكا من ناحيته «أننا نشعر بالقلق إذا ما بلغ التعدد الثقافي ذروته المنطقية، لأنه يمكّن بذلك كل جماعة عرقية من فرض تقاليدها الخاصة والقانونية على أعضائها. وهو فرضٌ ربما يؤدي أحيانًا إلى تجاهل حقوق الكائن البشري وإلى التضارب مع المبادئ الدستورية الأساسية»[58].

بناء عليه، ربما يسأل سائل، على سبيل المثال، كيف لنا أن نعتبر مبدأ المساواة في الكرامة مبدأ خصوصيًّا أو خاصًا بعرقية ما، أو مبدأ يحمل على التجانس، في حين أنه يذود عن احترام متساوٍ بين الاختلافات الموجودة. ومن الواضح أن قيم الليبرالية الأخلاقية والسياسية لا تفرض تجانسًا يبطل التمايزات الإنسانية، على حد تعبير بعضهم. فهي قيمٌ تشرّع، من جهة، تصديق وجود حقوق خاصة (سياسة الاعتراف)، وتشرّع، من جهة أخرى، النظر في مضامين التقاليد الخاصة حتى تتبين فيها مخاطر مخالفتها مقاصد هذه القيم. ما يعني حق أفراد الجماعة في النظر في معتقداتهم وممارساتهم المشبوهة ومراجعتها حتى الإعراض عنها. الأمر الذي

= الثقافات، تعبيرٌ يخالف تمامًا التعابير الأخرى. وكما يعتقد ذلك كثيرون من المسلمين، فإن الليبرالية الغربية ليست تعبيرًا منبثقًا من تصور علماني وما بعد ديني غدا شعبيًّا في وسط المثقفين الليبراليين. إنها سليلٌ مرتبط عضويًّا بالمسيحية – على الأقل من وجهة النظر المخالفة الخاصة بالإسلام». المصدر نفسه، ص 85.

(58) Kymlicka, p. 66.

كما «تدفعنا قضية سلمان رشدي إلى التفكر في أن بعض المسؤولين المسلمين (...) يروم بالفعل أولًا وقبل كل شيء احتواء الردة في قلب الجماعة المسلمة، وليس العمل على ضمانة حماية خارجية لهذه الجماعة. وهكذا، يمكن، قوانين يبرّر استعمالُها لحماية خارجية، أن تفتح مع ذلك الباب أمام وسائل قمع داخلية». المصدر نفسه، ص 69.

يؤول إلى مقاومة كل شكل من أشكال القمع الصادر عن الهيمنة التجانسية الثقافية. ذلك أن «لا شيء يبعث على التأكيد أن وسائل الحماية الخارجية لا تتفق ووسائل القمع الداخلي»[59]. وإذا ما أردنا، بالنسبة إلى كيمليكا، اجتناب الانتهاكات التي يمكن أن يستفيد منها بعضهم باسم الحقوق الثقافية المشتركة التي أُسندت إليهم، وجب علينا عندئذ أن نظهر كيفية تلاقي هذه الحقوق وحقوق الكائن البشري الأساسية. فحقوق الفرد الأساسية هي بمنزلة الحد الذي يحد من التجاوزات والانتهاكات الناتجة من ممارسات بعض الأقليات بحق أعضائها الذين ينتمون إليها[60]. وسبب هذه الانتهاكات أن أغلبية الحقوق الخاصة المسندة إلى الجماعات العرقية «لا تطرح مسألة أولوية الفرد أو الجماعة. ذلك أن هذه الحقوق تُبنى على الفرضية التي مضمونها أن العدالة بين الجماعات تقتضي أن يتمتع أفرادها بحقوق مختلفة»[61]. ولا يُخفي تايلر المخاطر التي تنطوي على السعي إلى تحديد الجماعات العرقية التي لا تراعي حقوق الفرد الأساس، لأن مثل هذا السعي يؤدي رسميًّا إلى فرض الحواجز ويُباعد بين تلك الجماعات والدولة بدلًا من تقريبها إليها. فالحل يتطلب هنا الكثير من التمييز والفطنة[62]. ففرض الحق بين الجماعات العرقية وفي داخلها على حد السواء - وإن جاء ضمن تصور ليبرالي ينطوي على الاعتراف بالحقوق الخاصة - يُعنى حصرًا بصون الحقوق الفردية الأساس. غير أن الحفاظ على هذه الحقوق لا يستتبع في دولة ديمقراطية، بحسب هابرماس، «حماية إدارية» لكيانات وثقافات باتت مهددة بالانقراض. فللحقوق الفردية الأساس في هذا السياق مقام الصدارة على الحقوق الثقافية المنوعة.

---

(59) Kymlicka, p. 71.

(60) تُعتبر مسألة الاعتراف بالهويات الثقافية مسألة معقدة للغاية. لذلك وجب التمييز في هذه المسألة قبل كل شيء بين «الأقليات القومية (المجتمعات المتمايزة، وهي قادرة ضمنًا على ممارسة شيء من استقلالية الحكم في كنف الدولة) والجماعات العرقية (المهاجرين الذين غادروا جماعتهم القومية وأقاموا في مجتمع آخر). ومن ثمّ، وجب أيضًا التمييز بين هذه الجماعات والجماعات المسمّاة اليوم التيارات الاجتماعية الجديدة - أي الجمعيات والتيارات التي تؤلفها تحرّكات المثليين والنساء والفقراء والأشخاص المعوقين - وهي تيارات همّشتها الجماعة القومية أو الجماعة العرقية التي ينتمون إليها». انظر: Kymlicka, p. 36.

(61) المصدر نفسه، ص 75.

(62) Taylor et Bouchard, p. 216.

صدارة من شأنها أن تمكن أعضاء الجماعة العرقية وغيرها من الجماعات، من الحفاظ على تقاليدهم أو العدول عنها وضمان حرية الانتقال الآمن من معتقد إلى آخر. ويجيز ذلك للفرد حتى رفض استقاء المعاني النهيوية من أي من المعتقدات الجماعية المتعارف عليها: «تتنامى التقاليد الثقافية وأنماط الحياة المنبثقة منها عادة من خلال إقناع أولئك الذين يخشونها ومن خلال العمل على إسلاكهم في بنيتها الشخصية. وبتعبير آخر، تسعى هذه التقاليد إلى استمالتهم وتحفيزهم على امتلاكها وتطويرها على نحو فاعل منتج. وكل ما في وسع دولة القانون أن تفعله، هو السماح بهذه العملية الإنتاجية الثقافية التأويلية المرتبطة بالتصورات المعيشة. والواقع أن هذه الضمانة للبقاء تحرم أفراد الجماعة حتى من حرية الاختيار في ما يخصّ ما هو ضروري اليوم لمقاربة الإرث الثقافي وامتلاكه والحفاظ عليه. هكذا في أوضاع ثقافة استحوذ عليها التفكر، لا يمكن أن تستمر وتدوم إلا التقاليد وأنماط الحياة المنبثقة منها التي تفرض التزامها على الذين ينتمون إليها. غير أن هذا الالتزام يخضع لفحص نقدي، وربما يوفر للأجيال الجديدة اختيار التعلم من ثقافات أخرى أو الارتداد إليها واستهلال انطلاق جديد»[63]. وفي مقابل الفكرة التي تفيد أن الحياة الاجتماعية هي حاجة ضرورية لتطور العقل والقدرات الإنسانية، يظهر التفاعل المفيد لنمو الشخص البشري على أنه تفاعل شديد التعقيد. وهو تعقيد رفضت الليبرالية دومًا أن تُسند إليه وضعًا معياريًا نهائيًا على مستوى الحق العام. ذلك أن هذا الحق بوصفه عامًا يمنح الأفراد حرية مراجعة المعتقدات والممارسات الثقافية السائدة على اختلافها.

ربما يشرح ذلك، بحسب ما يقول بعضهم، الإخفاق الذي مُني به اتفاق بحيرة مِتش في السعي إلى اعتبار حقوق الأقاليم حقوقًا دستورية[64]. لذلك لا تنوب الحقوق الخاصة (الحقوق اللغوية والثقافية) بجماعات معينة، في أي حال من الحالات، مناب الحقوق الفردية الأساس. إذ ربما تفرض الحقوق الأساسية أولويتها على الحقوق الخاصة الثقافية، لاعتبار بسيط هو أن تقلبات المعيش

(63) Habermas, «La lutte,» p. 226.

(64) Charles Taylor, «Les Institutions dans la vie nationale,» *Esprit* (Mars 1994), p. 90.

الإنساني الفردي أو الجماعي، في وضعيته العرضية، لا تحتمل الخضوع على الدوام لمعايير عادلة ومقبولة في العموم: «يذود تايلر عن «الميثوس الاجتماعي»، شأنه في ذلك شأن ماكيتاير وساندل وولزر، والميثوس ثابتٌ من الثوابت المناهضة للفكر الليبرالي منذ نهاية القرن الثامن عشر. ففي كثير من الأحيان، على نحو ما تقول جوستين لاكروا، يتراءى لنا أن تفكر هؤلاء الجماعتيين ينزلق من الوصفي إلى المعياري. ذلك أن عملًا اجتماعيًا ما لا ينطوي بالضرورة على الخير، كما أن دلالةً ما لا تستحق أن تُسند إليها قيمةٌ بمجرد أن تصبح مشتركة»[65]. وبما أن هذا الميثوس الاجتماعي والثقافي كان من الغموض حيث بلغت تعقيداته حدود اللاعقلانية، اعتبر رولز أنه إذا ما نظرنا إلى الواقع الاجتماعي من منظور «الوضع الأصلي»[66] الليبرالي، تبيّن لنا أن أولوية الحق باتت لا تتعلق بقضية التذوقات الأخلاقية التي لا يمكن في الأصل تغييرها أو تعديلها عقلانيًا. فالأمر هنا يتعلق بالأحرى بصوغ مقترحات عاقلة مقبولة في العموم، أي مقترحات قابلة أن تضمن الإجماع بين أفراد المجتمع المتعدد الثقافات[67]. إن الصراع الدائر هنا هو إذًا صراعٌ في شأن مفهوم الديمقراطية الليبرالية، من حيث طبيعتها وعملها وأهدافها. فإما أن ننصر الديمقراطية الليبرالية الكلاسيكية التي تؤكد حيادية القانون وأولوية الحقوق الفردية على التقليد والتاريخ، وإما أن نذود عن أنموذج ديمقراطي ليبرالي يقصي الحياد السياسي ويعزز الحقوق الخاصة المشتركة ويؤكد ضرورة الاعتراف بها. والواقع أن الأنموذج الأول يناصر نظامًا يأبى الاعتراف سياسيًا بالتنوع الثقافي وبتاريخ القوميات وممارساتها وتقاليدها وعاداتها. إنه نظام يستسهل الحل من خلال حيادية مؤسساته العامة، ويستسهل العدول عن النظر في هذه القضايا الشائكة. غير أن الحياد هو الرافعة الأساس لليبرالية لأنه يرفض الانحياز، ويؤثر

---

(65) Justine Lacroix, *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique?* Philosophie et société (Bruxelles: Éditions de l'université de Bruxelles, 2003), p. 131.

(66) الوضع الأصلي في نظرية العدالة، هو الحالة التي نشأت مع فرض حجاب الجهل على جميع المكونات الاجتماعية والثقافية. بمعنى أن فرض الحجاب على التمايزات الثقافية والتاريخية كلها الخاصة بالأفراد والجماعات يؤدي إلى تحول الكائنات البشرية من كائنات مختلفة ومنوعة إلى كائنات متشابهة ومتساوية.

(67) John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. de l'américain par Catherine Audard, La couleur des idées (Paris: Seuil, 1987), p. 70.

المساواة بين الجميع وأمام القانون من غير استثناء. أما النظام السياسي الذي يطالب به الفلاسفة الجماعتيون، وفي مقدمهم تايلر، فهو نظام يُعنى بحركة التاريخ فينفذ إلى أعماق التقليد مستنبطًا دلالات اللغة، ومرامه أن يستخرج من هذه كلها طاقات الائتلاف والتوحيد. وبما أن الثقافة هي عنصر التوحيد الأبرز، ظهرت أهميتها وضرورتها كخير عام يساند الحقوق العامة ويحييها. من هنا يظهر قصور الحياد السياسي، بحسب تايلر، وهو قصور يعاين في الحريات الفردية حريات تقتصر على تدبر العلاقات الاجتماعية تدبرًا «سلبيًّا» أو شكليًّا صرفًا. وينتج من هذا القصور تداعيات جمّة تصيب أهم ما في الإنسان، ألا وهو نموّه الداخلي والطبيعي.

سادسًا: الحرية السلبية والحرية الإيجابية

يُعقد تسويغ الحقوق الفردية، بحسب تايلر، على أنطولوجيا اجتماعية وأخلاقية. فليس هناك من حقوق بالمعنى الصوري والإجرائي للكلمة، حيث تفتقد هذه الحقوق المعنى مهما بلغت ضرورتها وأهميتها. فالكلام على حقوق فردية مجردة يعني، في صريح العبارة، كلامًا يُعرض عن المعاني والقدرة على الانغلال فيها وفهمها فتعيينها تاريخيًّا، ما يجعلها أعثر من أن يفقهها أشخاصٌ منسلكون اجتماعيًّا ومتأصّلون ثقافيًّا. والحال أن تايلر، في كتابه منابع الأنا، يعبُر من الاحترام الصوري للقانون (العدل) إلى النظر في تقويم مضمونه التاريخي (الخير)، عبور ينطوي على رؤية جوهرية لحقوق الإنسان «يستتلي قوامُها تداعيات مهمة». لذا ينعكس تقويمُ تايلر هذا على أولوية هذه الحقوق، فيعتمد بدلًا من هذه الأولوية (الليبرالية) أولوية الخير (Bien) على العدالة (Justice). ولا يستوجب ذلك إخضاع مبادئ العدالة الليبرالية لاحترام تصورات الخير فحسب، بل يدعوها إلى الإقبال عليها والانغلال في تذوقاتها الجوهرية حتى تدبرها خير تدبير. فهذه التصورات هي، في نهاية الأمر، تصورات ظاهرة ربما تحددت معالمها اجتماعيًّا[68]. وجاء

(68) إن للخير، بحسب ما يقول تايلر، أولوية على العدالة. ولا يعني ذلك أن الخير يقدم حججًا عقلية أكثر قوة، بل إن الخير في شرحه وتعريفه يقدم موضوعًا تنطبق عليه القواعد التي تعين ما هو حق: «قد نتوصل إلى وجود تمايز نوعي بين مختلف أنماط الحياة التي تعتبر مضامين الفضيلة هي نفسها التي تنسحب =

هذا الطرح منافيًا لمقتضيات التصور الليبرالي للحقوق الفردية، بوصفه تصورًا يصون معايير العدالة من الانزلاق في مسائل الخير اللاعقلانية المعقدة الشائكة. وهذا أمر ثابت راسخ في التقليد الليبرالي، لأنه يؤكد أن الحقوق الفردية قادرة في حد ذاتها على ضمان التنوع الثقافي وتصورات الخير على اختلافها وحمايتها. فهي حقوق ما انفكت تحفظ حق الجميع في التمايز من دون استثناء، شرط أن ينتظم هذا التمايز وفاقًا لهذه الحقوق واحترامًا لمقتضياتها. ورأس الكلام في ذلك، أن يتجنب المرء زجّ هذه الحقوق في ملابسات التاريخ المعقدة وفي تصورات الخير الجوهرية الفلسفية والأخلاقية والدينية، إذ إن تسويغ العقل الليبرالي يروم الانكفاء عن تصورات ميتافيزيقية تتكشف فيها ماهية الإنسان وترعى تطلعاته الكيانية والوجودية وتُعنى بسعادته النهائية.

ظهر هذا النوع من الحقوق الذاتية مع بروز نظريات العقد الاجتماعي الحديثة. وهي نظريات تؤثر، أولَ كل شيء، المساواة بين جميع تصورات الخير وتذوقاتها الحرة. وتؤكد نظريات التعاقد هذه الفكرة التي مضمونها أن المجتمع مكون أساسًا من الأفراد، وأن كل فرد يروم في الأصل تحقيق غايات فردية محضة تصور الكون وأهداف التواصل. وبناء على ذلك، جاءت نظرية الحقوق الفردية متماسكة طبيعيًا مع تصور سلبي للحرية (Liberté négative). والواقع أن تايلر يحدد الاختلاف النظري القائم بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية (Liberté positive) في معالم الشرخ القائم بين مفهومين: مفهوم الإمكان (Concept de possibilité) ومفهوم تحقيق الذات[69] (Concept d'accomplissement). فالحرية السلبية يدافع عنها الليبراليون الذين يعتبرون أنها طرح يعزو جميع العوائق الممكنة التي ربما تصيب الحرية وتمنعها من التعبير عن ذاتيتها، إلى عوائق ذات طبيعة خارجية:

= على العدالة. لكن ذلك يعني أن العدالة تُعرّف أيضًا بحسب طبيعتها الملزمة. فهي تقوم على احترام الأفعال التي تقتضيها العدالة وتفرضها على الناس: السلوك أو القانون. في الحالة الثانية، يُعتبر المفهوم الأول مفهوم الحياة الخيرة والمتحققة. ويصبح التمايز النوعي هنا في المقام الأول. وهكذا فإن الإلزامات التي تصيب عملي، أو واجباتي، تنبثق من هذه الحياة. وتعرّف هذه الإلزمات وفاقًا للقيمة التي يظهرها نمط الحياة. وعلى سبيل المثال، النزاهة أو تحقيق الذات»، انظر: Taylor, *Les Sources du moi*, p. 126.

(69) Charles Taylor: «Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative?» dans: *La Liberté des modernes*, p. 258.

«ثمة أنموذج راديكالي، يرجع أصله في الزمن إلى هوبس، وفي وجه آخر إلى بنتام. ويعزو هذا الأنموذج تصور الحرية إلى غياب كلي لعوائق خارجية وفيزيائية وقانونية. فلا يُعير هذا التصور أي انتباه لوجود عوائق أقل وضوحًا. ومنها، وعلى سبيل المثال، نُقصان التبصّر والوعي المغلوط والكبت وعوالم داخلية عدة من هذا القبيل»[70]. وفي وجيز العبارة تُعنى الحرية السلبية بإزالة الحواجز الخارجية المادية أو القانونية، في حين تجتهد الحرية الإيجابية في العمل على تذليل العقبات الداخلية التي تمنع النمو الإنساني.

بحسب تايلر، جاءت الحرية السلبية الإجرائية معاكسةً للمبدأ الرومانسي الخاص بتحقيق الذات وتعريفها. ففي ضوء تصور إيجابي للحرية ينشد بطبيعته تحقيق الذات، «لا يمكن أن تنسحب الحرية على ذلك الذي لم يستطع تحقيق ذاته. ويحصل ذلك، على سبيل المثال، عندما لا يعي قدراته الذاتية على الإطلاق (...) أو عندما يشله الخوف ويمنعه من إبطال معيار استبطنه»[71]. وبتعبير آخر، لا تكمن الحرية هنا في القدرة على التمكن من أن نفعل ما نريده وما يحلو لنا على الإطلاق. والواقع أن إزالة الحواجز الخارجية لا تبعث على الشعور بغايات الاضطراب الداخلي والقدرة على تحقيق الذات. واعتبر أشعيا برلين «أن الحرية ليست الغاية الوحيدة التي يسعى الناس إلى نوالها». إن هذا التعريف السلبي للحرية يُعدّ ضربًا من ضروب التبسيط والإفراط في الفردانية. وهو تعريف لا يأخذ في الحسبان التعقيدات الخاصة بمفهوم «التضحية» التي يعمد بعضهم إلى ممارستها في سبيل الفوز بسعادة الآخرين[72].

إضافة إلى ذلك، لا تكمن مشكلة الحرية الإيجابية «في إمكان أن يخطئ الفرد في ما يريده واقعيًا»[73] فحسب، وهو معرّض أصلًا للخطأ لأسباب داخلية عدة، بل تكمن في أنه «لا توجد تعليمات صالحة يمكن أن تصدر من حيث المبدأ

(70) Charles Taylor: «Qu'est-ce qui ne tourne pas rond,» pp. 256-257.

(71) المصدر نفسه، ص 258.

(72) Berlin, p. 174.

(73) Taylor, «Qu'est-ce qui ne tourne pas rond,» p. 273.

من قبل سلطة اجتماعية تعمل على تلقينها تلقين الفرض والإملاء. وإنما ما يفسّر غياب هذه السلطة في هذا الشأن هو التنوع الإنساني وأصالة الشخص»[74] البشري العصية على التجانس والتماثل. وبناء عليه، يرفض تايلر كل تصور شمولي يعرّف الحرية الإيجابية محددًا آفاقها ومثبتًا جوهرها. وهو تصور جسّدته نظرية روسو والماركسية «في نطاق استعمالهما الجذري» لها. وبعض من العوائق التي تهدد الحرية (عوائق مصدرها، على سبيل المثال، الأنظمة الأبوية أو الشمولية) هو السعي إلى «التمييز بين أشكال التحفيز المختلفة وتفضيل بعضها، على نحو تصبح كل محاولة لفرض توجهات معينة محاولة منافية للشروط الضرورية للنهوض بالحرية»[75]. ذلك أن الحافز العملي الحر هو من يفعل فعله في الإرادة حتى تصبح أفعال الفرد أفعالًا حرة، بعيدًا عن أي تأثيرات قمعية خارجية ربما تعطّل هذه الحرية الداخلية. ومعنى ذلك أن النهوض بالحرية الإنسانية، ولئن كان المقصود

---

(74) Taylor, «Qu'est-ce qui ne tourne pas rond,» p. 264.

«لا يمكننا الذود عن تصور للحرية لا ينطوي على تمييز نوعي بين الدوافع (العملية)، أي الذود عن تصور لا يتضمن في شروط الحرية قيودًا تصيب بعض الدوافع، والتي ربما تقصي كل فكرة مضمونها إمكان تمتع بعضهم بمعارف تفوق المعارف التي نمتلكها» (المصدر نفسه، ص 265).

(75) المصدر نفسه، ص 264.

يرفض تايلر أي تصور للحرية يجعلها رهينة أيديولوجيا سياسية وأخلاقية شمولية، معتبرًا إياها على غرار حنة أرندت إلغاءً صرفًا للتعبير عن الحريات الفردية. ذلك أن الأيديولوجيا الشمولية تسعى في طبيعتها إلى رفض كل ما لا يتماشى مع مقتضياتها العقائدية، وتعتبره لا يستحق الوجود. وبحسب ما تقول أرندت، غدت الأنظومة التوتاليتارية أداة ترمي من خلالها الأيديولوجيا الشمولية إلى تسريع مسار القانون الطبيعي (النازية) أو التاريخي (الستالينية) وتثبيته. وأظهرت حنة أرندت في الجزء الأخير الخاص بـ «التوتاليتاريا» مخاطر الأيديولوجيا. وتراها تعرّف الأيديولوجيا «كمنطق خاص بفكرة تدعي معرفة أسرار المسار التاريخي الإنساني برمته وخفايا الماضي ومضلة الحاضر وتقلبات المستقبل». وتثبت التوتاليتاريا دعائمها، بحسب ما تقول أرندت، بواسطة مقدمة تسعى من خلالها إلى إسباغ المعنى على جميع الحوادث المنصرمة والراهنة من دون استثناء. ففي الحالة النازية، تعبّر المقدمة عن قانون الطبيعة الذي تجسّده عملية الانتقاء الطبيعي. أما في الحالة الستالينية فتعبّر المقدمة عن قانون التاريخ الذي يجسّده صراع الطبقات. وهذه اللامبالاة إزاء تنوع الاختيارات هي أحد الأسباب الرئيسة لانتقادات أرندت الموجّهة إلى الأيديولوجيات. وهكذا تدين أرندت الفكر الأيديولوجي الذي ما برح جاهدًا في بسط سلطته في جميع الميادين بغية تفسيرها وانتقاء معانيها الأصيلة. Hanna Arendt, *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, éd. établie sous la dir. de Pierre Bouretz, Quatro ([Paris]: Gallimard, 2002), pp. 824-825.

منه الحرية الإيجابية، هو نهوض لا يقتصر على إزالة العوائق الداخلية وتحرير الدوافع الكامنة فحسب. وإنما الأمر يتعدى ذلك صونًا للحرية من تدخّل الأنظمة السياسية المستبدة في حياة الأفراد تدخلًا قهريًا قمعيًا.

بصريح العبارة، لا يمكن أن تقتصر الحرية على غياب الحواجز الخارجية. ذلك أن بعض القيود التي ربما تطرأ على الحرية تختلف خطورتها باختلاف درجة الخطورة التي يمكن أن تصيب حرية الأفراد وتهددها. وتتبين لنا صوابية هذا النوع من التفكر حين ندرك على سبيل المثال أن فرض اللغة الأم في قطاع التربية (كما هي الحال في كيبك)، لا تقارن خطورته بخطورة القيود التي ربما يفرضها نظام سياسي عام (شمولي أو أبوي) على حرية التعبير عن القناعات السياسية والأخلاقية أو الدينية. فالتمييز هنا مهم، على درجة عالية من الضرورة. ذلك أن فرض الحواجز ظلمًا، على سبيل المثال، على بعض الممارسات الدينية والثقافية لا يُعدّ ضربًا من ضروب التعسّف والتوتاليتارية فحسب، بل يعطل أيضًا قدرة الفرد على تحقيق ذاته. وبتعبير آخر، لا يكفي الاعتراف بالخطر الفعلي الذي يعترض الحرية بسبب مثل هذه الحواجز الخارجية، بل يجب الإقرار أيضًا بأن «الإمكانات كلها ليست متساوية»[76]. ولا تعد الحرية السلبية كافية في حد ذاتها إذا ما أردنا التعبير عن الخير الباطني أو الجوهري. ذلك أن الدوافع التي تحرك عمل الكائن البشري تصيب أبعاده الأنطولوجية والأنثروبولوجية والثقافية. لذا يجب على الذات الإنسانية أن تكون حرة من الداخل والخارج معًا. الأمر الذي يعني أن الحرية تستوجب انعتاقًا مزدوجًا من قيود ربما يفرضها أشخاص أو أنظمة، ومن إرباكات الطبيعة الإنسانية: «ألا يتعلق الأمر بأصناف مختلفة تعود أصولها إلى جنس واحد هو نفسه، ألا وهو جنس العبودية؟ وتكون هذه الأصناف سياسية أو قانونية ويكون بعضها الآخر أخلاقيًا وروحيًا»[77].

(76) Taylor, «Qu'est-ce qui ne tourne pas rond,» p. 268.

(77) «أول وهلة، قد يظهر لنا أن الحرية التي تكمن في أن يكون المرء سيد نفسه، والأخيرة في ألّا تكون خياراته معطّلة من جانب آخرين، هي حرية تستوجب مفهومين قريبين جدًا الواحد من الآخر. وأنهما نوعان، واحد إيجابي والآخر سلبي، يقولان في نهاية الأمر الشيء نفسه. والحال أن هذين التصورين للحرية قد تطورا في اتجاهات متباعدة (...) وانتهى الأمر بهما إلى التنازع والتضارب الحاد». انظر: Berlin, pp. 180-181.

يُعنى مفهوم الحرية السلبية بمعاملة مماثلة للأفراد. بذلك يخضع الأفراد كافة لنظام واحد من الحقوق يوضع في تصرف حرياتهم. ويرفض الفلاسفة الجماعتيون، في وجيز العبارة، تصوير المجتمع الجيد التنظيم كمجتمع مؤطر وفاقًا لقواعد قانونية تضبط العلاقات بين الأفراد على نحو من المساواة السلبية الصرفة. فترى هؤلاء الفلاسفة يسعون إلى إدراج التصورات الخاصة بالخير في توجّه عمل المؤسسات والقوانين العامة[78]. ذلك أنه مهما بلغت أهمية القانون السلبي المجرد الإجرائي لفرض المساواة في الحريات العامة والخاصة، يبقى هذا النوع من القانون قانونًا لا يستطيع أن يحكم على التمايزات الفردية و«الإمكانات» الأخلاقية ويقوّمها. وبتعبير آخر، ينبغي للدولة هنا أن تخرج من مراقبتها السلبية للحريات فتتدخل لمساعدة الفرد (أو الجماعة الثقافية) حتى يستطيع أن يحقق إيجابيًّا، على سبيل المثال، مضامين حريته الثقافية أو الدينية[79]. فالإنسان، بحسب ما يقول تايلر، يستلهم دوافعه الداخلية للتمييز بين قيمة الغايات والحكم عليها[80]. ويرى تايلر أن الاقتصار على الأخذ بمقتضيات العقل الإجرائية في هذا المجال، إنما ينسف الغايات (الطبيعية والثقافية) ويقصيها عن الوسط العام. ما يعني، في صريح العبارة، التخلي سياسيًّا عن مجمل التصورات (بما فيها تصورات الخير) لمصلحة العقل الأداتي الذي لا يعاين في جوهر العلاقات الاجتماعية إلا «تطابق

(78) Jean Fabien Spitz, «Le Républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarisme?» *Le Banquet*, no. 7 (1995), p. 1.

(79) «يكون الواجب الذي يُفرض على الدولة سلبيًا عندما يمنعها في تدخّلاتها من أن تكون حاجزًا أمام الأفراد لأن يتمتعوا بالحقوق والحريات المعترف بها. وبالتالي يمكن للدولة أن تحترم واجباتها السلبية بالامتناع عن التدخل في ممارسة الحقوق والحريات. في حين يصبح الواجب «إيجابيًا» ليس عندما لا يجوز للدولة أن تتدخّل في ممارسة الحقوق والحريات فحسب، بل عندما تتدخل أيضًا لتضع في تصرّف الجميع الوسائل الضرورية التي تمكنهم من التمتّع بحق أو بحرية أو لإزالة حاجز حال دون ممارستهما. فواجب التكيُّف العاقل يرمي بالتحديد إلى إزالة الحواجز التي تمنع فردًا من أن يتمتع بحرّيته الدينية المعترف بها قانونًا. غير أن الحرية الدينية لا تُلزم الدولة، على سبيل المثال، بأن تقوم بتمويل بناء الكنائس أو المساجد، بل بأن تحمي التمتع بهذه الحرية كلما اتضح أنها مهددة منها أو من أشخاص آخرين». انظر: Taylor et Bouchard, p. 147.

(80) Taylor, «Qu'est-ce qui ne tourne pas rond,» p. 281.

بين الوسائل والغايات»[81]. وقوام العقل الأداتي هذا هو تواصل نفعي مع الآخرين واستفادة من قدراتهم، باعتبارهم الوسيلة الضرورية التي لا مفر منها لتحقيق مآربه وغاياته. وإذا ما أردنا بالفعل تجنب الأداتية ومخاطرها السيئة التي تصيب علاقات التبادل بين الأفراد، أي إذا ما أردنا الابتعاد عن الأنانية الضيقة والتنافس الوحشي وعن إرجاع قيمة الحياة إلى فاعلية الإنتاج ومحاصيله، يجب علينا الانتقال من ثقافة التفتت الاجتماعي التي يثيرها المنطق القانوني السلبي إلى ثقافة الخير المشترك. وهو خير ضروري، بحسب قولة الجماعتيين، لسير جيد للمجتمع واستقراره. والخير المشترك هذا لا يكون إلا في صون الثقافات والاعتراف بها، بوصفها الوسيلة الوحيدة التي تمكن الأفراد من تطوير قدراتهم الأخلاقية وتحقيق أصالتهم الشخصية والاجتماعية. وهذا ما ينعكس حكمًا على التفاعل الاجتماعي واستقرار المجتمع على المدى الطويل. فرأس الكلام في ذلك، هو أن الاعتراف السياسي بالحقوق المشتركة يفيد استقرار المجتمع، باعتبار أن الاعتراف بخصوصيات الأفراد، خصوصًا الجماعات العرقية والثقافية، يتيح للأفراد تفعيل حريتهم والمشاركة في الوسط العام. ويكون المردود الإيجابي لذلك اعترافًا يسمح للأفراد بتفعيل حريتهم الثقافية على نحو إيجابي. ونتيجة التفعيل هذا هي ما يساهم في تحفيز المشاركة في الوسطين الاجتماعي والسياسي.

(81) Charles Taylor, «Le Juste et le bien,» *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 93, no. 1 (1988), pp. 33-56.

الفصل الثالث

وحدة المجتمع في المشاركة المنوعة والاندماج

تُطوى الثقافة، كما جاء سابقًا، على خلفيات ثابتة تتعين فيها المعاني والدلالات الأصيلة. وتحدد هذه المعاني معالم الهوية الفردية التي تنسلك في بنية اجتماعية ثقافية تتمايز تمايز الأصالة والفرادة. ومعلومٌ أن المرء يعمل بمقتضى المعاني الأصيلة التي تكوّن بنيته الأنثروبولوجية، ومن ثم يستدل منها حين يوجه أفعاله العملية ويحدد غاياته الوجودية. من هنا كانت أهمية الاعتراف السياسي والقانوني بالتمايزات الثقافية لما لها من أهمية بالغة في فهم الفرد لذاته وفي الاستدلال بها أخلاقيًا. غير أن الاعتراف لا يكفي كحل نهائي لضمان الوحدة الاجتماعية وتماسكها اللذين يعدّان التحدي الأكبر في المجتمعات الديمقراطية المتعددة. ذلك أن الذين يناصرون الاعتراف السياسي بالاختلافات ويعتبرونه ضرورة شرعية، ينطلقون من الفكرة التي مضمونها أن الاعتراف يفعل فعله في تشجيع المكونات الثقافية أو الأقليات على المشاركة السياسية والانخراط في النقاشات والتداولات العامة في ما خص شؤون المدينة الإنسانية. لكن هل يصحّ أن الاعتراف، كما اعتبر بعضهم، ليس هو الغاية النهائية في مجتمع تتعدد فيه الثقافات، إنما هو الوسيلة التي تهدف من خلالها الدولةُ إلى تشجيع الأفراد والجماعات العرقية على المشاركة السياسية حتى تحقيق الغاية المنشودة الأبعد، ألا وهي اندماج الجميع ووحدة المجتمع وتماسكه. وسننظر أيضًا في الأسباب التي دفعت تايلر إلى الاعتصام بمبدأ المشاركة السياسية التي تُعد الضامن الأكيد للاندماج والوحدة الاجتماعية. أفلا تكفي الحقوق والحريات الفردية في الذود عن الاختلافات الثقافية والتمايزات العرقية، لا بل في صون الاستقرار السياسي والوحدة الاجتماعية أيضًا بقوة المعايير العمومية اللاشخصية والمحايدة؟ فما هي إذًا فوائد هذه الحقوق والحريات؟ وهل تكفي في حد ذاتها لضمان الاندماج ووحدة النسيج الاجتماعي المنوع، أم أنها على الرغم من أهميتها تبقى غير جديرة بصون المجتمع من مخاطر الفردانية المتطرفة ومساوئ التفكك؟

أولًا: الليبرالية القانونية والمشاركة السياسية

يُبلى الأفراد بصعوبات شتى في التواصل والتشارك، في المجتمع المفكك. فالتواصل يُعقد في طبيعته على القدرة على إقامة مشروعات مشتركة تقتضي تجمعات بشرية وتحالفات وتكتلات سياسية. تجمعات تشكل أكثرية تشريعية يُناط بها توجيه المؤسسات الوطنية إلى رعاية إرادة المواطنين والتقيد بها. وما يسمّيه تايلر ليبرالية الحقوق هو تصوير «لكرامة الفرد الحر بوصفه صاحب حقوق أكثر من كونه مواطنًا مشاركًا»[1] ناشطًا وفاعلاً. وبناء عليه، نجد أنفسنا أمام تعبير عن أنموذجين سياسيين متنافسين. وفي هذه الحال، إذا ما أخذنا كل واحد منهما على حدة، تبيّن أن وجود تكامل بينهما ممكن. ذلك إذا ما اعترف دستوريًا بالحقوق الفردية، نستطيع أن نحثّ الأفراد ونشجّعهم على المشاركة في العملية السياسية على نحو يشعرون فيه بأنهم معنيون بالحياة السياسية ومستنهضون إلى تدبر القرارات العامة والأخذ بها. وهذا ما يقوله روسو، معتبرًا أن الإرادة العامة لا تظهر إلا عندما «يحكم الكل على كل الشعب».

خلافًا لليبرالية الحقوق الخالصة، يثمّن الأنموذج الجمهوري المشاركة في العملية التشريعية لما تستتليه هذه المشاركة من فعل الاقتراع لاختيار القوانين الناظمة لحياة الجماعة. ويقدم هذا الأنموذج منفعة عامة من خلال حثّ الأفراد على احترام المؤسسات والاعتصام بها باعتبارها مساحة هندسية لحياة المواطنين[2]. وعلى هذا الأساس، يمسي احترام المبدأ الكلي للمساواة في الكرامة، بالنسبة إلى مجتمع متعدد الثقافات، القاعدة التي تُعد موضعًا ضروريًا صوريًا تُعقد فيه المشاركة السياسية الفاعلة والعادلة، مشاركة تعكس التذوّقات الجوهرية الناشطة في الجماعات المختلفة، لأن التاريخي يقترن بما يقتضيه الكلي من رعاية عادلة ومنصفة للتنوع.

(1) Charles Taylor: «Des Avenirs possibles: La Légitimité, l'identité et l'aliénation au Canada à la fin du XXe siècle,» dans: *Rapprocher les solitudes: Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada* (Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval, 1992), p. 107.

(2) المصدر نفسه، ص 113.

لا يكفي إذًا الاعتراف بإمكان الادعاء بمساواة في القيم، ذلك أنه من السهل الوقوع في الانطواء والانغلاق على الذات في ضوء التنوعات الثقافية الحاضرة والمتضاربة. الأمر الذي يؤدي إلى تفكك المجتمع، فيجعل المشاركة والتداول السياسي وحدهما الكفيلين بالنهوض من معاثر النزاعات ونتائجها وتجنّب مخاطر الانقسامات والانفصال. من هنا، يؤكد مسعى تايلر، من دون شك، أنه يؤسس أنموذجًا يقتضي نجاحه «تماثلًا قويًا بين الفرد ومصير الجماعة»[3]. ولا ينهض الأنموذج هذا بقوة التماثل بين رؤية الفرد السياسية ومشروع الجماعة أو المشروع الجمهوري (Projet républicain) إلا عبر المشاركة السياسية التي تحث الأفراد على النقاش والتداول وعلى إقناع الآخر بقوة الحجج، ومن ثم التفاهم فالتوافق. ويكون نجاح التوافق هذا ثمرة المشاركة السياسية الفاعلة التي تعتصم على الدوام بقوة القانون العام وبشرعية الحقوق والحريات الأساسية. والواقع أن ليبرالية الحقوق الفردية توحي بالفعل بما تحمل في طياتها. إنها ليبرالية قانونية (Libéralisme juridique) تؤثر القانون وتُعد فردانية (Atomiste) في جوهرها. إنها ليبرالية المواجهة والتنافس على كل شيء، حيث يمتلك كل فرد حقوقًا لا يجوز لأحد التصرف بها سياسيًّا (Inaliénables) والإعراض عنها مهما تذرع بعضهم بحجة المصلحة الوطنية العليا. وربما يؤدي أي مساس بها إلى اللجوء إلى المحاكم وإقامة الدعاوى في شأنها.

إن هذا النوع من الليبرالية القانونية «يحركه روحٌ من المواجهة والاختصام يحضّ الأفراد على الاعتصام بحقوقهم والذود عنها، مهما تكن نتائج ذلك على الجماعة»[4]، عوض الإقبال على التواصل والمشاركة كسبيل لحل المشكلات المستعصية والخطرة على نحو من التفاهم والإقناع. ويتماهى هذا النوع من الليبرالية مع الأنموذج الأميركي، حيث يُسند إلى القاضي مهمة الذود عن الحقوق الأساسية الدستورية والحسم قانونيًّا في النزاعات الناشبة في شأنها. ويعمد القاضي في هذا الخصوص إلى تنزيه هذه الحقوق عن أي «مراجعة» وصونها صون

(3) Taylor, «Des Avenirs possibles,» p. 114.

(4) Charle Taylor, *Le Malaise de la modernité*, Humanités (Paris: Cerf, 2002), p. 123.

الحياد عن النقاشات والتداولات التي تدور في أرجاء السلطة التشريعية. ولما كان البعد القانوني - حتى القضائي - يحتل مكانة الصدارة في الشؤون الاجتماعية والسياسية على حساب السلطة التشريعية، كان واضحًا أثر ذلك في إضعاف عملية المشاركة الديمقراطية وانحسارها بشكل ملحوظ حتى تقهقرها. وبالرجوع إلى «منطق الكل أو لا شيء، ظهرت الليبرالية القانونية على أنها متضاربة مع البعد الأخلاقي الذي ما فتئ تايلر يروّج له. بعدٌ يستند إلى هرمية غير إقصائية لأي من تصورات الخير المتنازعة: إن حصر المباحثات الأخلاقية في النطاق القضائي ينطوي على رفض أُحادي لإحدى القيم المتنازع عليها، في حين أنه من الممكن اعتبار القيمة التي أُقصيت قيمةً مشروعة»[5]. وكانت الحاجة إذًا إلى إيجاد صيغة جديدة بديلة من الليبرالية القانونية، أي صيغة قادرة على الأخذ في الاعتبار وجود التنوع الثقافي والنظر في هواجس ما انفكت متضاربة في كثير من الأحيان. وإذا كان حل الليبرالية هذه هو الحياد إزاء هذا التضارب (الثقافي والسياسي) الحاصل وترك بتِّ هذه المشكلات للقانون والقضاء، تولي الصيغة الجمهورية أهمية كبرى «للمشاركة» السياسية التي تضم التوجهات السياسية والاجتماعية كلها بلا استثناء وتوحّدها. فالمشاركة السياسية لا تخفّض منسوب التوتر الاجتماعي من خلال الحوار والتفاعل فحسب، بل تتيح للجميع أن يُعنى ديمقراطيًّا بالقرارات الكبرى المزمع اتخاذها على المستوى الوطني[6].

---

(5) «يُظهر النقد الموجّه إلى ليبرالية الحقوق أنه لا يمكننا الركون، على الرغم من وجود صيغة مأثورة، إلى تأويل خلاق للحقوق يعفي المشرّع من مهماته في النظر إلى الحاجات المعيارية الخاصة بمجتمع يخضع للحركة؛ الأمر الذي يتطلب تكيفًا مستمرًا للقانون الوضعي. وبتعبير آخر، لا يمكننا الاكتفاء بعمل القاضي من أجل القيام بوظيفة سياسية بامتياز. وهي وظيفة تعرّف المعيار القانوني انطلاقًا من خيار يتلاءم والقيم المشتركة». Janie Pélabay, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, présentation d'Alain Renaut, Mercure du Nord (Paris: l'Harmattan; Saint-Nicolas (Québec): Presses de l'Université Laval, 2001), p. 249.

(6) يعتبر مايكل ساندل أن التوجه الجمهوري المدني لا يتعارض مع روح الليبرالية للديمقراطية: «عرّفت الحرية في الجمهورية المدنية، بعيدًا عن كونها تتعارض مع الديمقراطية، كضمانة للفرد مقابل ما يمكن أن تقوم به الأكثرية. وهي وظيفة خاصة بالديمقراطية وبالمؤسسات الديمقراطية وبالقوى المشتّتة. ففي القرن الثامن عشر، لم تكن الحرية المدنية ترجع إلى ضمّة من الحقوق الفردية (وتستمد معناها وسط الجماعات)، كما في «الحق الخاص» الحديث، بل (...) إلى المشاركة في الحكومة». إن الحرية المدنية، عامة كانت أم سياسية، هي تعبير عن الديمقراطية أو حكم الشعب نفسه بنفسه. انظر: Michael =

في الواقع، يصح التلاقي مع تايلر على اعتبار أن الأولوية القانونية المسندة إلى الحقوق الفردية هي أولوية ربما تؤدي فعلًا إلى تفكك المجتمع. ذلك أن الفرد في نطاق هذه الأولوية يُعدّ سيد نفسه ومرجعية ذاته في قراراته وأعماله. ويكون هذا التفكك ضربًا من الضروب التي تصيب اللحمة الاجتماعية ووحدة نسيجها، فيبعد الأفراد بعضهم عن بعضهم الآخر. غير أنه، وهنا تكمن المفارقة، لا يجوز إرجاع التواصل بين الأفراد إلى مجرد تواصل أداتي يخدم المصالح الفردية الضيقة لا غير. وإذا كانت الحال كذلك، تسقط المقولة التي تعزو التواصل أو المشاركة في المجتمعات الليبرالية إلى مجرد وسيلة ترمي إلى تحقيق مصالح فردية محضة، وهي مصالح تُعدّ بمنزلة القضاء على الحسّ الخلقي والإنساني للكائن البشري. ومع كون هذه الحقوق الفردية لا تني تؤثّر سلبًا في الوحدة الاجتماعية وتهددها، تبقى ضرورية ولا مناص من فرضها بالقوة والاحتكام إليها إذا ما أردنا فضّ النزاعات الناشبة بين الأفراد والجماعات. وإذا ما قارنا بين فرض هذه الحقوق ورفضها أو على الأقل انحسارها، تبيّن لنا الربح الأكيد الذي نجنيه منها بوصفها تمثّل خيرًا عامًّا يحفظ المجتمع بجميع مكوناته (السياسية والثقافية) حفظ الانعتاق من مخاطر التشرذم والنزاعات. ويؤكد تايلر الربح الذي جنته المجتمعات الغربية الحديثة من خلال الصفقة التي أتمّتها بين التخلي عن الموروثات القديمة مقابل الربح الذي حصّلته في اعتصامها بقيم عقلانية أخلاقية جديدة: «هناك شعور عام يسكن ثقافتنا، هو أنه مع انحسار البعد الماورائي ثمة شيءٌ خسرناه. والوقوف إلى جانب عالم عديم السحر والإعراض عن الحنين إلى الماضي، هو وقوف يعني أن الشعور هذا بخسارة شيء ما هو شعور لا مفر منه. ولعل هذه الخسارة هي الكلفة التي وجب دفعها حتى تنهض الحداثة وينهض معها النهج العقلاني. وعلينا أن نقبل بشجاعة هذه الصفقة، وأن نصاع بوعي لما أصبحنا عليه حتمًا»[7].

J. Sandel, «The Political Theory of the Procedural Republic,» *Revue de Métaphysique et de Morale,* = vol. 93, no. 1 (Janvier-Mars 1988), p. 64.

(7) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), p. 307.

في نهاية الأمر، تكمن قوة هذه الحقوق وقدرتها على فرض احترام القوانين والمؤسسات العامة في اعتمادها الحياد إزاء جميع الأفراد والجماعات من دون استثناء. إنها تعامل الجميع سواسية أمام القانون ولا تميز بين صغير وكبير وغني وفقير ومسؤول ومواطن. من هنا، تظهر بوضوح مخاطر الزج بالصراعات العرقية وبتصورات الخير في معترك الدائرة العمومية. فالقانون بوصفه عامًا، ينأى بنفسه عن التجاذبات التي تنشأ في طبيعتها من الاختلاف الثقافي والعرقي والديني. بيد أن الليبرالية القانونية الحديثة، على الرغم مما تحمل من قيم تفيد الاجتماع السياسي، تبقى رهينة الحياد، فتُقصي النقاش والتفاعل خلافًا للمنظور الديمقراطي اليوناني القديم الذي يولي أهمية قصوى للمشاركة. إذ لا قيام للمواطنة الأصيلة، بحسب المنظور القديم، من دون المشاركة والمساهمة في بناء المدينة الإنسانية والاعتناء بالمعية الناشطة فيها. فالمدينة اليونانية أو الجمهورية القديمة الرومانية كانت، بحسب تايلر، تقوم في الأصل على الرابط السياسي الذي يصنعه الشعب بقوة النقاشات. والقوانين العامة الصادرة عن سلطة الحيز العمومي هي قوانينُ تعرّف هوية الأشخاص والمدينة السياسية. وذلك خلافًا للحيز العام الحديث الذي يحدد الرابط الاجتماعي خارج إطار العمل السياسي ونشاطه. بمعنى أن قوام الرابط الاجتماعي أو السياسي يستند إلى قوة العقل وسلطته المستقلة عن العمل السياسي الذي تحكمه التجاذبات والنزاعات حتى الحروب الأهلية. ما أدى إلى بروز الفصل بين الدولة والمجتمع المدني. ومقام المجتمع المدني هو أحد المقامات الذي تتمايز حركته من النشاط السياسي. فيعني هذا أن جميع أعضاء المجتمع السياسي يُعايَنون كمن يؤلفون مجتمعًا خارج الدولة[8]. فالتداول الذي كان سائدًا في المدينة اليونانية القديمة كان يسير على نحو نقاشات سياسية جانبية تؤسس في ما بعد التأثير في أهل القرار. أما في ما يتعلق بالحيز العمومي الحديث، وهو حيز يُفترض فيه أن يكون معقودًا على النقاش، جاء الأمر مختلفًا باعتبار أن الآراء العمومية لا تُعتبر كما كان سائدًا عند القدامى آراءً تستند إليها السلطة السياسية. ذلك أن السلطة هذه غدت تُمارَس على نحو بيروقراطي. وبتعبير آخر، برزت مع الحيز العمومي الحديث الفكرةُ التي مضمونها أن النشاط

(8) Taylor, *A Secular Age*, p. 191.

السياسي يجب أن تفحصه سلطة خارجية. وهذه السلطة لا تتمثل في سلطة الله أو في قانون الطبيعة أو السلطات والقوى التقليدية، بل هي خطابٌ صادر كليًّا عن عقل محض. وسلطة العقل هذه، خلافًا للفكر السياسي القديم، هي سلطة لا تتمتع بشخصية معينة (Impersonnel) ومحايدة في مقاصدها السياسية ومتعالية في بنيتها القانونية. وخلافًا للأنموذج الذي كان سائدًا في المجتمعات القديمة، سعى المحدثون إلى إرساء تصور سياسي منزوع الشخصية وإلى إنكار خصائصهم الذاتية (Impersonality)، ومجاوزة التصورات الخاصة أو الجزئية وتجاهلها. وهذا ما سُمّي بمبدأ السلبية[9].

تبقى المشاركة السياسية إذًا الضمانة الوحيدة التي تشد روابط الوحدة والائتلاف، في حين أن الليبرالية القانونية أو الحيادية لا تُعاين في حكم السياسة والقانون إلا حقوقًا فردانية سلبية لا تراعي خير المعيّة الإنسانية. وهذا خير ينهض به التواصل والتشارك والتفاعل ومن ثَم التوافق، لكن ما هي مرتكزات هذا التشارك ونتائجها على المجتمع ومؤسساته؟ وهل يمكن للمرء أن يشارك في الأمور السياسية والوطنية من دون أن يتخلى عن خصوصياته في سبيل الخير العام الأسمى؟ أم أن التشارك في مفهومه التايرلي أو الجمهوري يستسيغ مثل هذه الخصوصيات باعتبارها عامل إخصاب للدائرة العامة وداعمًا لوحدة مؤسساتها؟

ثانيًا: بين المشاركة والتطابق/ الاندماج السياسي

يعتبر تايلر أن أفراد المجتمع يفصحون عن هويتهم ويطورونها في كنف مؤسسات وبنيات وأعراف وعادات مشتركة. إذ يصوّر الأفراد أنفسهم على أنهم أعضاء ينتمون إلى جماعة سياسية معينة. جماعة تستمد تماسكها ووحدتها بفضل وجود مؤسسات تتفاعل فيها الحياة العمومية وبفضل ممارسات تنمو فيها الحياة الاجتماعية نموًا أصيلًا فريدًا. وبهذا المعنى، يعود إلى الأفراد أن يفسّروا أنفسهم ويفهموا ذواتهم بمقتضى المسؤولية البنيوية التي يضطلعون بها في داخل المجتمع الذي ينتمون إليه. وهذه الممارسة في فهم الذات، «مع ما تنطوي عليه من بُعد

(9) Taylor, *A Secular Age*, p. 190.

معياري هي، بالنسبة إلى تايلر، حاضرةٌ أصلًا في الوقت نفسه في تكوين الهوية المشتركة وتؤثّر في الأعمال والتوجّهات المنبثقة منها»[10]. وتستمد المؤسسات العمومية شرعيتها من قوة التبادل الحاصلة بين القيم الحديثة (المساواة في الحريات والاستقلالية والحياة العادية) والممارسات التي تحمل في مطاويها تصورات حيوية للخير. وهي ممارسات تؤدي دور التماسك العضوي بين أفراد الجماعة وتضمن لهم وحدة الائتلاف في طلب الغاية الأصيلة عينها. والممارسات هذه تحفظ حياة الجماعة القومية وتجيد العناية بها باستمرار وتدبِّر شأنها تدبُّر التعاضد والتضامن. أما المجتمع الليبرالي الحديث الذي سلّم أمره للفردانية، وهو مجتمع تأكلت وحدته الطبيعية من جراء اقتصار الاعتراف السياسي على اعتراف حصري بحقوق ذاتية محضة، فغدا مجتمعًا مصيره التفكك والتشرذم، ومن ثم الاستسلام لنوع جديد من التواصل تحكمه من دون منازع معايير الفاعلية الأداتية النفعية. وأدى انحسار تصورات الخير الكامنة المكونة، بل زوالها، إلى فقدان الروابط التقليدية الأصيلة. الأمر الذي ما لبث أن فاقم تضعضع الأفراد وأسر العلاقات الاجتماعية في نظرة تتوسل بالأنانية والمصالح الضيقة الخالصة. وبناء عليه يفقد التواصل الاجتماعي في السياق الحديث والمعاصر غاية مسعاه في بناء الإنسان والمجتمع بناء التضامن والتكافل والتآخي. ولذلك تصبح الروابط الاجتماعية على وجه العموم روابطَ تسيّرها الألاعيب الاستراتيجية. وبذلك تنحصر وظيفة المؤسسات القانونية والتشريعية في كونها مجرد وسائل خدمة، وهي وسائل يستخدمها الأفراد أداتيًا وفق ما تمليه عليهم مصالحهم الضيقة. ومخاطر الأداتية عديدة كما أوضحنا ذلك، وأبرز ما تفضي إليه إضعافُ قوة الانسجام الأصيل بين المكونات وتضعضعُ الاندماج السياسي وتفكك النسيج الاجتماعي. فالاندماج الاجتماعي والسياسي هذا يتحقق بمؤسسات وطنية جامعة تُعنى بالتعدد وتنصت إلى مشكلاته وهواجسه.

انطلاقًا من الأنموذج الحديث تحددت، بالنسبة إلى تايلر، معالم الأنموذج الثنائي التركيب في السعي إلى إيجاد توازن جديد في صلب الدولة العلمانية

(10) Pélabay, p. 237.

التعددية؛ فالمؤسسات التي تتحقق فيها هوية الإنسان بالتطابق (Institution Identificatrice)، إنما يتم الانتماء إليها بحرية. وهي مؤسسات يُفترض بها أن تكون خاصة. بيد أن المؤسسات العامة تحولت بالكامل إلى مؤسسات يرجع دورها إلى الخدمة (Institution de service): «ففي دولة حرة، يُقبل فيها الأفراد على التعامل معها على نحو من البرودة، باعتبارها مؤسسة ضخمة تفيد الخدمة، تصبح هذه الدولة معرضة لخطر تفكك وشيك». أما، «حيث يجسد الحس الوطني، أو بتعبير آخر، الحس القومي، جزءًا لا يتجزأ من الثقافة السياسية (...)، تحافظ البنيات السياسية على بُعد تطابقي يتعذّر محوه»[11]. والواقع أن الأنموذج التطابقي هذا هو أنموذج للاندماج يتحقق على نحو مؤكد في مؤسسات كيبك وتركيبتها. ويعتبر تايلر أن أنموذج التوازن هذا الذي بموجبه تُعتبر البنيات السياسية بنيات تأتي بواسطتها نظمٌ أداتية خدماتية فحسب، هو أنموذج غير واقعي لأنه لا يشمل وقائع الوجود الإنساني. ويسأل سائل: «كيف يمكن مصالحة حاجات التطابق هذه وسعي المجتمع التعددي الحديث إلى إرجاع مفهوم البنيات العامة إلى مؤسسات خدمة؟»[12]. وعاد تايلر فأوضح أن تراجع الأنموذج البنيوي التطابقي السياسي الخاص بالنظام القديم (الذي يطّابق بين العدل والخير) وانحسارَه بفعل نشوء الحداثة المربك والفاصل بين العام والخاص، لا يعني، على الإطلاق، زوال إمكان العمل على إيجاد أنماط جديدة جديرة بالتطابق، هي والمؤسسات العمومية. وبهذا، مع زوال القيم القروسطية، احتلت القيم الليبرالية الفضاء العام مستنفدة منه ماضيه ومنغلة في مقوماته انغلال الهيمنة والإقصاء. وهي مقومات قامت على تقريع القيم القديمة مستنهضةً فضاءً جديدًا تعلوه الحقوق الذاتية الفردانية والحيادية السياسية والأداتية القانونية.

دفع ذلك تايلر إلى الذود عن المشاركة السياسية. فأخذ يعمل على تأصيلها اجتماعيًّا، وفي يقينه أنها ضرورة لتحصيل الاندماج في المجتمعات المعاصرة، تضمن لها وحدتها وتماسكها حتى يتهيأ فيها تطابق المجتمع المدني ومؤسساته

(11) Charles Taylor, «Les Institutions dans la vie nationale,» *Esprit* (Mars 1994), p. 94.

(12) المصدر نفسه، ص 95.

العمومية. تطابق يفعّل الاندماج السياسي العام ويؤصّله. وكي يصبح التداول السياسي والمشاركة السبيل الجديد الوحيد المفضي إلى التطابق مع عمل المؤسسات العامة، يجب على الجميع، على الرغم من وجود الاختلافات السياسية، أن يشاركوا في النقاشات السياسية وأن يقترعوا في الاستحقاقات الانتخابية منخرطين في التنافس المشروع من أجل السلطة. ويكون تأليف أكثرية تشريعية ثمرة ائتلاف سياسي ولّدته تحالفات أيديولوجية ومعتقدات سياسية. وأفكار «المواطنين – المشاركين» (Citoyens - Participants) وتصوراتهم السياسية للمدينة تؤسّس، شرعيًا، تطابقًا ديمقراطيًا بينها وبين المؤسسات العامة. وإذا كان الأمر على هذه الحال في مثل هذه الأوضاع من المشاركة، «لا يمكننا النظر إلى الهوية القومية على أنها شيء مكتسب ومقدم، ومعرَّف سابقًا. وعلاوة على ذلك، لا يمكننا اعتبارها مصدرًا تنبثق منه غايات مسلّم بها، حيث يعترف الجميع بعضهم ببعض على نحو قبْلي»[13]، وبالمعنى الشامل لمبدأ المساواة.

في الواقع، تقضي إحدى الحقائق المترسّخة في تاريخ المجتمعات الإنسانية بأن الثقافات حين تتخالط لا تلبث أن تولّد تغييرًا وحيوية وغنىً. إلا أن المفاعيل هذه لا تحصل إلا إذا كان هناك إقبال في بادئ الأمر على التعددية. لذلك كان من التهور، بحسب تايلر، أن نعمد إلى تحديد الهوية في قانون أو حتى في شرعة. فالهوية دائمًا في حال من الصيرورة تتناوب عليها ضروب شتى من التواصل (Continuités) والانقطاع[14] (Ruptures). لذا يجب على الناس من الآن فصاعدًا أن يناقشوا هذه الهوية والغايات المتصلة بها وأن يُعرَّف بها في معترك الحلبة السياسية. ومعنى ذلك أن تفسير الهوية يرمي إلى شيئين: التعرف إلى الأبعاد

---

(13) Taylor, «Les Institutions,» p. 99 «يُفهم التحديث كتطور يرمي إلى هدف حيث تحدد أكثرية المؤسسات العامة على أنها بنيات أُنشئت للخدمة. وإني لأدّعي أن مجتمعنا تبع تطورًا يشبه هذا الأنموذج. إلا أننا لا يمكننا أن نمتثل كليًا لهذا الأنموذج. ذلك أن الحيز السياسي يجب أن يبقى موضعًا للانشغال المهم بعملية التعريف الذاتي».

(14) Charles Taylor et Gérard Bouchard, *Fonder l'avenir. Le Temps de la conciliation: Rapport abrégé* (Québec: Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008), p. 128. <http://www.accommodements-quebec.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf>.

الذاتية ومطاويها التاريخية الثقافية ومن ثم الإقبال على تطويرها وفاقًا للظروف والحاجات، ما يتطلب بالدرجة الأولى المشاركة والنقاش؛ إذ إن الغاية أو الفائدة القصوى من ذلك هي الاندماج.

ما السبيل إذًا إلى إيجاد أنموذج للاندماج السياسي يضمن تمثيلًا عادلًا للتنوع العرقي والثقافي، باعتبار أن هذا التنوع هو تنوع يحتشد في الحلبة السياسية ويتنازع في داخلها؟ وفي ذلك بالتحديد تعتلن المفارقة الخاصة بفكرة الأمة، بحسب ما يقول ميشال تِريشتنكو، التي تتركز وظيفتها على توحيد قوى متضاربة متصارعة. فهي «مفارقة تقوم، من جهة، على تصورات غير عقلانية وذاتية بَدت متعارضة مع عقلانية الدولة الحديثة. في حين أن قوة الأمة، من جهة ثانية، تُعقد على بسط مشروعيتها التي تنبثق منها كل سلطة سياسية، وعلى وجه خاص سلطة الدولة. فهذا هو الوجه الأسود والوجه الأبيض لفكرة الأمة»[15]. من هنا كان تشديد تايلر على تأسيس وحدة قومية تفيد الاندماج وتستمد جذورها من عاملين متمايزين متكاملين لا يتنافيان: التقارب (Convergence) والشراكة (Partenariat). فتراه يؤكد ضرورة الحصول على تقارب في حده الأدنى بين تعدد الثقافات. ولا يكون هذا التقارب تقاربًا كاملًا بغية اجتناب الوقوع في معاثر التجانس المُقصية الاختلافات، كما كان سائدًا إبان حكم «اليعقوبية»[16] الخاص بالتقليد الجمهوري الفرنسي. وحقيقة الأمر، أن التقارب هذا لا يُفهم إلا على نحو من التشارك في ضُمّة ضرورية من الحقوق (حقوق الفرد الأساسية بالنسبة إلى تايلر). إلا أن هذا التقارب لا يستنهض العناصر المكونة لوحدة التداول ويستنفدها بالكامل. وبهذا المعنى، يؤكد تايلر خطأ الفكرة التي تقول إن وحدة التداول لا تقوم إلا بقيام عناصر مشتركة جامعة. ذلك أن «الخطاب المثالي الشامل لا يفسح المجال للنقاش ولإمكان

---

(15) ميشال تِريشتنكو ورد في: Pélabay, p. 276.

(16) تعني كلمة اليعقوبية في الأصل العقيدة السياسية التي تدافع عن السيادة الشعبية وعن وحدة الجمهورية الفرنسية غير المنقسمة الرافضة التنوع السياسي. وهي تشتق من تسمية نادي اليعقوبيين، ذلك أن أعضاء هذا النادي أخذوا لهم مركزًا إبان الثورة الفرنسية في دير اليعقوبيين (couvent des jacobins) القديم في باريس.

التعديل»[17]. وبتعبير آخر، يقتضي الأمر هنا أن يميز المرء بين قضيتين: القضية الأولى تتصل بالقيم غير المشروطة وغير القابلة للتفاوض (الحقوق الأساسية)، والثانية تتعلق بالمسائل التي تخضع للنقاش في مقاربتها أمور الحياة فتفهمها على نحو جديد، والتداول هذا يحصل بالتأكيد في سياق اجتماعي بين المواطنين على المستوى الوطني أو الفدرالي. غير أن بعضهم يعتقد أن على تايلر توضيح مسعاه الفكري في شأن دستورية هذه الحقوق الفردية غير المشروطة، الأمر الذي يحتم عليه أن يستطلع مؤدى التداول التشريعي، هل يصيب أحقية هذه الحقوق أو يعدِّل في مضامينها النهائية ودلالاتها الثابتة. واعتبرت جوستين لاكروا أن الالتباس واضح في هذا الشأن في بعض مواقف الفلاسفة الجماعتيين: «ففي حين أنهم ينتقدون بشدة النزعة الفردانية والمجتمعات الليبرالية المعاصرة، تراهم ينكفئون في كثير من الأحيان فيتوسلون تنازلات في اللحظات الأخيرة. وبذلك يؤكدون أن نقدهم هذا لا يمنع بتاتًا من الإبقاء على الاستفادة من مكتسبات الحداثة الليبرالية. فهم يجاهرون بعداوتهم ويهاجمون بحميّة، ومن ثَم تراهم يعودون فيتراجعون إلى الوراء»[18].

ربما لا يصيب هجوم المؤلفة هذا في العمق مقاصد هؤلاء الفلاسفة الأصيلة، باعتباره هجومًا يقتصر على نقد التقلبات الظاهرة التي تشوب مواقفهم، لأنه يعجز عن فهم معاني هذه المقاصد ودلالاتها الضمنية. علاوة على أن هذا العجز يُظهر أيضًا غيابًا كليًّا للتمييز بين مواقف الجماعتيين أنفسهم، إزاء مكتسبات الليبرالية الحديثة. فالجامع الأكيد بينهم هو أنهم مواطنون ينتمون إلى مجتمعات ذات تقليد ديمقراطي عريق في القدم. ولا يمكن لأحد أن يطعن في إقبالهم على هذا الانتماء والتقيد بقيَمه الديمقراطية الأساسية الراسخة. وتكمن المشكلة في بعض مواقفهم التي ربما تلتبس ظاهريًّا، إذا ما عجزنا عن إدراك موقفهم الصريح من الحريات

---

(17) Charles Taylor, «Les Sources de l'identité moderne,» papier présenté à: *Les Frontières de l'identité: Modernité et postmodernisme au Québec*, [actes du colloque Identité et modernité, Québec, 20-22 Octobre 1993]; sous la dir. de Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest, Sociétés et mutations (Québec: Presses de l'université Laval; Paris: l'Harmattan, 1996), p. 363.

(18) Justine Lacroix, *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique?* Philosophie et société (Bruxelles: Éditions de l'université de Bruxelles, 2003), p. 132.

الليبرالية الأساسية. فتايلر، على سبيل المثال، وشأنه في ذلك شأن ولزر، لا يرفض الحريات والحقوق الفردية الحديثة، بل يؤكد بشدة أن معاني هذه الحريات لا تُفهم إلا في انسلاكها في سياق التقليد والثقافة والتاريخ. ورأس الكلام في ذلك، هو أن يضطلع المرء بمقومات البنية الأنثروبولوجية الثقافية الخاصة بالهوية الديمقراطية. فما من فصل هنا، بالنسبة إلى هؤلاء الفلاسفة، بين مسألة الحق أو الحقوق وتصورات الخير الثقافية. فالهوية الفردية تجمعهما وتصهرهما أنطولوجيًّا، إذ لا معنى للحرية الإنسانية، خلافًا للتقليد الليبرالي المحايد، حين تتعالى فتنعتق من الروابط التاريخية. هذا بالنسبة إلى الثقافة الواحدة المتجانسة. أما عندما يتعلق الأمر بمجتمعات فقدت تجانسها فانقلبت متعددة الثقافات، تتزايد أهمية المشاركة السياسية الفاعلة في تحقيق اندماج المكونات المختلفة. الأمر الذي يعزّز بطبيعة الحال فكرة «ابتكار» هوية مشتركة قوامُها التفاعل بين الاختلافات الثقافية والعرقية. ويعرِّف تايلر هذا النوع من الاندماج بأنه «تعددية منشئة للاندماج» (Pluralisme intégrateur)، وقوامها المشاركة والتبادل والدفاع عن الحقوق دفاع المساواة المنصفة[19].

(19) ينطوي أنموذج الاندماج في كيبك (التعددية المنشئة الاندماج) على ثلاثة عناصر: «العنصر الأول مشاركة المواطنين في الحياة العمومية وفي التزام مؤسسات الدولة واحترامها، خصوصًا التزام مقومات المجتمع المدني. والعنصر الثاني التفاعل، أي التبادل الذي يعبّد الطريق أمام التداول العمومي والحياة الديمقراطية والبحث عن قيم ومعايير مشتركة وإنتاج توافق قوامُه المشاركة. ويفترض هذا التبادل تواصلًا بين الثقافات (Interculturel) تُعنى به جميع المكونات الثقافية. ما يعني، على سبيل المثال، أن يَقبل المهاجر ببعض التغيرات بالنسبة إلى ثقافته الأصلية، وبالتالي أن يَقبل المجتمع المستضيف أن يتغير في انفتاحه على المهاجرين وتعامله معهم. والعنصر الثالث يتعلق بالدفاع عن الحقوق التي تضمن لجميع المواطنين معاملة منصفة. ويستند نجاح الاندماج إلى المساواة والتبادل (التفاعل على قاعدة الاحترام المتبادل) وواجب التنقل (Impératif de mobilité). ويعني هذا الواجب أن على الشخص (المهاجر أو سواه) الذي يسعى إلى الاندماج في مجتمع ألا يحدد مصيره في القنوات التي فُتحت أمامه طريق الهجرة (الطبقة الاجتماعية والمهنة والوسط الثقافي أو الجماعة العرقية ... إلخ). وبتعبير آخر، يجب على الحواجز في داخل المجتمع أن تكون منفتحة بعضها على بعض. فالاندماج هو آلية لا تُلزم الدول فحسب، بل تُلزم أيضًا المواطنين كافة. كما أن المؤسسات العامة والخاصة تؤدي دورًا مهمًا في ذلك، والجماعات الثقافية والأفراد أيضًا». انظر: Taylor et Bouchard, p. 114. هذه هي التوصيات التي قدمتها في تقريرها اللجنة الاستشارية المكلفة دراسة مقومات الاندماج وفوائده في ضوء مطالب التكيُّف الثقافية والدينية.

لا ينكر تايلر إمكان أن ينشط في المشاركة الليبرالية بعض من التضامن الديمقراطي على مستوى المؤسسات العامة، «لكن من دون أن يشعر الأفراد بأنهم أعضاء جماعة تربط بعضهم ببعضهم الآخر علاقات وثيقة قوية»[20]. وهكذا يجب على كل دولة ديمقراطية، إذا ما أرادت أن تفوز بصدقيتها، أن «تُعنى في بعض الأحيان بمهمّة صعبة وغير ناجزة على الدوام تكمن في تعريف هويتها الجماعية»[21]. ومن ثم، يستتلي تعريف الهوية الجماعية في فلسفة تايلر دفاعًا عن الحس الوطني (Patriotisme). والحس الوطني هو نزعة جماعية تضمن تطابقًا أو تماثلًا مشتركًا مع المؤسسات العمومية: «ينطوي تعريف النظام الجمهوري بمعناه الكلاسيكي على أنطولوجيا مختلفة عن تلك التي تميز النزعة الفردية، وعلى حس مشترك أفسدته الفردانية. وتستدعي هذه الأنطولوجيا أن نفحص روابط الهوية والجماعة، وأن نميز الإمكانات المختلفة، وأن نستطلع خصوصًا الموضع الممكن للهويات الجماعية (Identités-nous) في معارضتها هويات الأنا (Identités-je) المقتصرة على التقارب (Convergentes). ومن ثم تستدعي هذه الأنطولوجيا أن نفحص إذًا دور تصورات الخير المشتركة في معارضتها مع تصورات الخير المتقاربة. وألا نجازف بالإعراض عن ذلك التمييز بين الأداتية الجماعية والعمل المشترك»[22]. ومعناه أن التشارك في الحيز العمومي يتطلب فهمًا لنوعية العلاقة التي تربط الفرد بالمجتمع. والفهم هذا هو فهمُ روابط الصلة بين الهوية الفردية وتصورات الخير الجماعية. وبذلك يتحقق المرء هل تقوم هذه الروابط على التطابق أم على التقارب؟ ففحص طبيعة الروابط الاجتماعية ضرورةٌ حتى ينهض «العمل المشترك» (Action Commune) الأصيل الذي يساهم مساهمة كبيرة في اندماج الأفراد وفي حثّهم على النظر إلى المصلحة العليا المشتركة (الوطنية أو القومية)، بدلًا من العقلانية أو روابط التقارب الأداتية التي تفتت وحدة المجتمع وتماسكه. وفعل المشاركة هذا في الحيز العمومي ينسلك، بحسب تايلر، في بنية

---

(20) Taylor, «Des Avenirs possibles,» p. 115.

(21) Taylor, «Les Sources de l'identité moderne,» p. 354.

(22) Charles Taylor, «Quiproquos et malentendus: Le Débat communautariens-libéraux,» dans: *Libéraux et communautariens*, textes réunis et présentés par André Berten, Pablo da Silveira et Hervé Pourtois, Philosophie morale (Paris: Presses universitaires de France, 1997), p. 102.

اجتماعية وسياسية سابقة، إلا أن ذلك الانسلاك لا يعني التطابق الكامل مع ما هو سابق ومؤسّس. والحق أن أفعالنا ونشاطنا تعمد شرعيًّا إلى العمل على تغيير هذه البنية وتعديلها وفاقًا لحاجة الإنسان والأحوال التاريخية. ذلك أن البنية الاجتماعية المؤسِّسة لا تفيد إلا ضمان التواصل الإنساني وتسهّل تماسكه ووحدته بالنظر إلى المستقبل[23].

إن قيام النزعة الوطنية، في هذه الحال، في مجتمع تتعدد فيه الثقافات يصطدم بمشكلات عدة ذات طبيعة سياسية. وهي مشكلات تضاف إلى مشكلات أخرى مثل الفردانية والأداتية الجماعية التي تحركها النفعية والمصالح الضيقة. وتظهر هنا الحاجة الماسّة إلى تعزيز وحدة الناس إبان تداولهم، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بدولة «متعددة الأعراق» أو «متعددة القوميات»، حيث تشعر الأقليات الممثّلة تمثيلًا سيئًا بأنها مهمّشة ومعزولة. وإذا كان الحال كذلك، ربما يؤول الأمر إلى الإخفاق في دمج الأقليات وانخراطها في المؤسسات العامة انخراط التأصل والمشاركة.

ثالثًا: من المواطنة المشتركة إلى المواطنة المنوعة

رب سائل يسأل، مستندًا إلى مقولة جورج نقاش، أحد المفكرين السياسيين اللبنانيين، هل يمكن أن تولد أمة من ضدين (أي من تصورين متعاكسين)، وأن تسير بالتالي نحو إنشاء دولة وطنية قوامها وحدة المصير والمعايشة؟ كذلك يسأل كيمليكا هل يمكن للمجتمعات المتعددة الثقافات أن تتخطى مكوناتها القومية والعرقية فتعبر إلى مواطنة مشتركة تكون في طبيعتها «مواطنة منوعة» (Citoyenneté différenciée)؟ وشأن كيمليكا ههنا شأن تايلر، فهو منه في عمق جوار. ويتطلب قيام هذه المواطنة المنوعة اعتناق «قيم مشتركة» (كيمليكا) أو «متقاربة» (تايلر) في حدها الأدنى. وهذا يعني الشروع في تبني قيم سياسية تستند إلى معايير تشرعنها الديمقراطية فتثبت أحقيتها. ويقول كيمليكا في هذا الشأن: «تُعقد وحدة المجتمع من دون شك على وجود قيم مشتركة. ومعروفٌ أيضًا أن المواطنين في

(23) Taylor, *A Secular Age*, p. 193.

الديمقراطيات على اختلافها لا يشتركون في تصورات الخير ذاتها. ففي المقابل تراهم يشتركون في بعض من القيم الديمقراطية»[24]. وهذا يعني أن هذا التقارب أو التشارك في حده الأدنى لا يخضع لنقاشات وتسويات سياسية يمكن أن تبدّل في هذه القيم، وفاقًا للأوضاع والحالات الطارئة. فالتقارب يقوم أصلًا مقام التأسيس لوحدة وطنية تتجلى بالتالي أبهى معالمها في مواطنة منوعة. ويكون هذا التأسيس بمنزلة «تصور مشترك للعدالة ينطبق على جماعة سياسية، ولا يؤدي تأثيره بالضرورة إلى إبراز هوية مشتركة»[25]. ويكمن السؤال الأساس، بحسب قولة كيمليكا، في مساءلة المواطنة، عندما تصبح منوعة، هل تستطيع أن تضمن وحدة المجتمع «كأداة ترمي إلى تكوين حس جماعي وحس يتطلع إلى هدف مشترك؟»[26]. وينطوي هذا السؤال على مُسلّمة أكيدة تتمثل في قصور المعايير العامة المجردة عن ضمان مثل هذا الحس الجماعي المشترك. ذلك أن المواطنة المشتركة هي مواطنة مساواتية ترمي إلى حفظ حقوق وحريات فردية محضة فلا تتوسل بحقوق جماعية ثقافية من شأنها دعم التماسك الاجتماعي. ويأتي سؤال كيمليكا للحث على تخطي مواطنة المساواة الخالصة، باعتبارها لا تهتم بمشاركة الجماعات الأقلية ومطالبهم الثقافية، ليعبر بذلك إلى قيام مواطنة منوعة تستند إلى التشارك في الكلي على نحو متمايز.

يجب علينا أن نميز أيضًا بين الصعوبات التي تواجه دولة متعددة القوميات (Mutlinational) تحولت مع الوقت إلى مجتمع متعدد الأعراق (Polyéthnique). وتكمن إحدى هذه الصعوبات في وتيرة الهجرة المتصاعدة. وما هدف فلسفة الاعتراف بالعرقيات إلا الإصرار على تحقيق أفضل اندماج اجتماعي وسياسي. وهو اعتراف يمنح حقوقًا تلائم تعدد الأعراق وحقوقًا ذات طبيعة تمثيلية يستفيد منها المهاجرون؛ ذلك أن «علة وجود الحقوق الخاصة بالتمثيل هو الاندماج،

---

(24) Will Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle, une théorie libérale du droit des minorités*, trad. de l'anglais par Patrick Savidan, Textes à l'appui. Politique et sociétés (Paris: La Découverte, 2001), p. 264.

(25) المصدر نفسه، ص 265.

(26) المصدر نفسه، ص 247.

وليس الانفصال»[27]. فالعزل السياسي، على سبيل المثال، ربما يصيب أيضًا طبقةً عاملة من جراء التدابير الاجتماعية والاقتصادية المجحفة بحق العمال. وأما المقاربة العادلة لهذه المسألة، فلا بد من أن تساهم في رفع الغبن عن الطبقة العاملة هذه وتحقق اندماجًا سياسيًّا أفضل في الثقافة الوطنية[28]. إن المطالب الخاصة بالحقوق الاجتماعية، وشأنها في ذلك شأن حقوق التعدد العرقي، هي مطالب ضرورية لتحقيق الاندماج، إلا أن الحقوق العرقية جاءت متمايزة في طبيعتها من مطالب الجماعات القومية. إذ ربما يصل الأمر بالجماعات القومية في بعض الأحيان إلى المطالبة بالحكم الذاتي، لا بل إلى المطالبة بالانفصال والاستقلال. وربما يبلغ النزاع أوجَهُ بين الجماعات القومية، حين يدور الكلام على وجود كيان سياسي مستقل لا يقبل التسليم أو الاعتراف بوجود مواطنة منوعة (تجمع القوميات المتعارضة)، أو حين يدور الكلام على وجود «مواطنة مزدوجة الأبعاد»[29] (Dédoublement de la citoyenneté). وهذا ليس شأن المجتمعات المتعددة الأعراق التي يجب عليها العمل على ابتكار مواطنة مشتركة منوعة تحفظ الجميع على قدم المساواة في وحدة وطنية منوعة.

يمكن فهم ذلك باعتبار أن «الهوية المشتركة تنبثق من تاريخ ولغة وربما من دين تأتلف حولها كلها جماعة ما. وفي النتيجة، فإن ذلك هو بالتحديد ما

---

(27) «طالب بعض الجماعات المهاجرة حديثًا بمطالبات شبيهة بالتي طالبت بها قبلًا شيع مسيحية. إذ طالب بعض من الجماعات المُسلمة المقيمة ببريطانيا بالاستثناءات نفسها التي حصل عليها الأميش (Amish) في مجال التربية. لكن هذه الحالات تتخطى هنا مرة أخرى المعايير المقبولة. فهذا النوع من المطالبات لم يلقَ ترحيبًا في كندا ولا في الولايات المتحدة الأميركية ولا في أستراليا. ذلك أنها مطالبات لا تتماشى والأهداف المرسومة للسياسة الجديدة الخاصة بالتعدد العرقي. إن فلسفة الاعتراف بالتعددية العرقية تقوم على تحقيق الاندماج. والحال أن ذلك هو مطلب أكثرية الجماعات الجديدة المهاجرة. ومن ثم، السعي إلى الادّعاء بأن الحقوق الخاصة بالتعدد العرقي تشجع «العزل» و«البَلقنة» هو سعي غير مشروع». انظر: Kymlicka, p. 251.

(28) المصدر نفسه، ص 254.

(29) «من غير المحتمل أن يضمن إسناد الحق في الاستقلال الذاتي تحقق الاندماج. وإذا ما اعتبرنا أن المواطنة تعني الانتماء إلى جماعة سياسية، عندها تؤدي استقلالية الحكم بالضرورة إلى نشوء مواطنة مزدوجة، وذلك من خلال إيجاد جماعات سياسية يتشابك بعضها ببعضها الآخر». المصدر نفسه، ص 247.

لم تحصل عليه الأقليات الوطنية في كنف الدول المتعددة القوميات (...). غير أن التاريخ في بعض من الدول المتعددة القوميات غدا تاريخًا يصدر التشنجات وتحتشد فيه الأحقاد فتتباعد بسببه الجماعات الوطنية. وصار تاريخًا لا يُقبل عليه الجميعُ إقبال العزة والافتخار»[30]. وانطلاقًا من هذه الحركة المتشنجة للتاريخ، فإن فرض هوية مشتركة على الأقليات التي تعتبر نفسها في الأصل جماعات متمايزة، يؤدي إلى اتساع الشرخ بينها وبين الجماعات المهيمنة، ومن ثم إلى تفاقم الشقاقات والنزاعات. والواقع أن «المواطنة المشتركة، في دولة متعددة القوميات، تساهم في تمييز الثقافة التي تحملها جماعة الأكثرية، وتعمل على الإعلاء من قيمتها. فلغة الجماعة هذه، على سبيل المثال، تصبح اللغة المعتمدة في المدارس والمحاكم والمؤسسات التشريعية. وأيام عطلتها تعيّن أيام العطل الرسمية»[31]. ولا يخفى على أحد، بحسب تايلر، أنه مهما بلغت المعايير العامة المشتركة من ارتقاء في الحياد تبقى متأثرة في كثير من الأحيان بثقافة الأكثرية. من هنا كان دور تايلر المركزي في الذود عن حق الأقليات في أن تعترف لهم الدولة بحقوق مشتركة تختص، على سبيل المثال، بمسألة اللغة والتربية وأيام الأعياد والحق في ارتداء اللباس التقليدي في الوظائف العامة[32]. فيفسح هذا في المجال لابتكار صيغة من المواطنة المنوعة تسمح للأقليات بالمشاركة السياسية الفاعلة في الاندماج الاجتماعي وتشجعهم عليه، ما يعني ابتكار أنموذج من «المساواة في الاندماج» (l'intégration dans l'égalité) يعبّر، على سبيل المثال، عن المساواة

---

(30) Kymlicka, p. 266.

(31) مثالًا على هذا النهج في فرض مواطنة مشتركة، تتبادر إلى ذهننا السياسةُ التي مارستها الإمبراطورية العثمانية بحق الدول العربية. وعلى الرغم من أن أكثرية هذه الدول تشاركها الديانة عينها، أظهرت أنها دول تتمايز منها بكثير من الأمور المهمّة. ومنها الأمور التي تتعلق بمسألة اللغة والتقاليد العرقية: «فقد منحت الإمبراطورية العثمانية استقلالية في الحكم لكل ملة، ومن وظائف هذه الاستقلالية الحد من التدخلات المتبادلة بين المِلل وتعيين التسويات القائمة بين الجماعات. أما في نصف القرن الثامن عشر فعمد العثمانيون إلى أكثرية السلطات التي تعود إلى استقلالية الحكم وجرّدوا الأمم هذه منها وحاولوا جاهدين أن يفرضوا عليها مواطنةً مشتركةً من شأنها محو التمايزات الدينية أو العرقية، ما أدى إلى جعل الحقوق السياسية وهوية الفرد لصيقة بالعلاقة المشتركة مع الدولة العثمانية بدلًا من ربطها بالانتماء إلى الملة الأصلية». المصدر نفسه، ص 258-259.

(32) Taylor et Bouchard, pp. 148-152.

بين الرجل والمرأة أو بين الأقلية والأكثرية في جميع الحقوق. ولا يغيبنَّ عن بالنا أن هذه المساواة لا تلغي الطريقة الخاصة أو المنوعة التي تُدمج من خلالها الجماعات العرقية والثقافية في المجتمع الواحد[33].

على هذا، يمكن فهم مطالب بعض الأقليات الوطنية باستقلالية الحكم على أنها مطالب تعكس «رغبة» في إضعاف روابطها بالجماعة السياسية الأكبر، وتعكس أيضًا السعي إلى الطعن في سلطة هذه الجماعة وفي استمرارية نظامها السياسي[34]. لذلك لا عجب من أن تقاوم الأقليات الوطنية المحاولات كلها الساعية إلى إخضاعها وإلزامها بمواطنة مشتركة. غير أن جون رولز اعتبر أن المواطنة المشتركة تساهم مساهمة فاعلة في نمو الفضائل السياسية، ومنها على سبيل المثال الاعتدال والإنصاف واعتناق روح التسوية والتنازل. في حين يرد كيمليكا على مثل هذا الطرح معتبرًا «أن الجهد الرامي إلى فرض مواطنة مشتركة ربما يعطّل بخلاف ذلك هذه الفضائل ويهددها»[35]. وإزاء التجاذبات بين الأقليات والأكثريات وصراعاتها المحتملة، يؤكد كيمليكا أفضلية الاعتراف بمطالب الحكم الذاتي شرط أن يستند ذلك إلى توافق بين الجماعات المتخاصمة والمتناحرة. ذلك أن «رفض مثل هذه المطالب باسم المواطنة المشتركة يساهم في تنمية شعور الغبن وتشجيع التيارات الانفصالية»[36]. وإذا اتضح كذلك، على ما يقول ولزر، أن التوافق بين الجماعات المتناحرة أمر مستحيل «حيث إن مجتمعًا ما أصبح منقسمًا عموديًا، وإن الإقبال على مواطنة موحّدة غدا مسألة مستحيلة، وجب عندئذ قسمة الأرض أيضًا»[37].

بناء عليه، رب سائل يسأل، كيف يمكن أن تقوم وحدةُ مجتمع متعدد القوميات لا يني يؤكد وجود هذه التمايزات القومية، عوضًا عن أن يعمد إلى الحد من تفاقمها وانتشارها المتسارع؟ والحقيقة، أنه لا توجد حجّة مقنعة ربما تدفعنا إلى الإعراض

---

(33) Taylor et Bouchard, pp. 41.

(34) Kymlicka, p. 256.

(35) المصدر نفسه، ص 259.

(36) المصدر نفسه، ص 262.

(37) Michael Walzer, *Pluralisme et démocratie*, introd. de Joël Roman, Série Philosophie (Paris: Esprit, 1997), p. 162.

عن صوغ مواطنة منوعة تكون أمينة في توجهاتها لخصوصيات دولة متعددة القوميات. «وتجسّد سويسرا في هذا الصدد مثلًا معلومًا لدولة متعددة القوميات تؤكد أن لا مانع من أن ينمّي أعضاء أقلية قومية، في الوقت نفسه، وعيًا قوميًا قويًا وحسًا وطنيًا إزاء النظام السياسي العام والجامع»[38]. والواقع أن هذه التجربة في الوحدة الوطنية، خلافًا للوحدة القومية، لن يكتب لها النجاح إلا إذا توافقت الجماعات القومية بينها واعتمدت قيمًا مشتركة في حدها الأدنى؛ فالقيم هذه تحفظ وحدة المجتمع من الشقاقات السياسية، لأنها تستند إلى مقتضيات فلسفية محايدة تضمنها الليبرالية السياسية (كما هو الحال في كندا وسويسرا والولايات المتحدة الأميركية). وتجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى إخفاق الصيغة السياسية اللبنانية والطوائف اللبنانية، منذ تأسيس دولة لبنان الكبير، في تعزيز ولاء وطني للقوانين وللدستور، ولاء يجمع الطوائف ويوحدها في احترام قيم سياسية جامعة. ويُعزى هذا الإخفاق إلى أن «النظام الطائفي اللبناني يشارك التنظيم العرقي في اعتبار أن الجماعة تكوِّن الهويات تكوينًا شموليًا جامعًا»[39]. عدا وجوب القول، من باب الأمانة لحركة التاريخ الإنساني، أن الاعتراف السياسي بالهويات والحقوق الجماعية أثبت أيضًا إخفاقه، إذ إنه لم ينجح في حفظ بعض الدول من السقوط في الحرب الأهلية (كما حدث في يوغسلافيا ولبنان). في حين أن دولًا متعددة القوميات اعتُبرت مستقرة منذ زمن بعيد، وهذا حال بلجيكا اليوم، يتهددها الانقسام والانفصال[40]. فخلاص المجتمعات المتعددة يستند إلى أخذها بمعاييرَ تضمن الحق في العيش والاختلاف الثقافي أو القومي واحترام الثقافات الأخرى وقبولها. ويؤكّد رولز، على سبيل المثال، أن وحدة المجتمعات الحديثة (المنوعة) تستند إلى تصور مشترك لمعايير العدالة، فيقول: «على الرغم من أن المجتمع المنظّم تنظيمًا جيدًا (الحديث) هو مجتمع منقسم ومتعدد (...) يبقى التوافق العام على مسائل العدالة السياسية والاجتماعية حافزًا يقوي روابط الصداقة المدنية ويضمن

---

(38) Sigler. J, cité dans: Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle*, p. 263.

(39) Georges Corm, *Le Liban contemporain. Histoire et société*, La Découverte-poche. Essais (Paris: La Découverte, 2005).

(40) Kymlicka, pp. 64 et 264.

روابط الاجتماع»[41]. فإما أن نعمل على فرض مواطنة مشتركة ترمي صراحة إلى إقصاء التعدد الثقافي من الوسط العمومي وإلى ضمان وحدة المجتمع وحفظه من التمايزات المختلفة المتضاربة، وهو الطرح الليبرالي المتمثّل في رولز. وإما أن نشجّع قيام مواطنة منوعة تعترف بالتنوع باعتبار أن الاعتراف هذا يضمن اندماجًا اجتماعيًا وسياسيًا أفضل. فالمواطنة المشتركة أو المساواتية هي مواطنة تقوم على حفظ حقوق وحريات مشتركة، وبذلك كانت هذه المواطنة مختلفة عن الهوية المشتركة التي تنطوي بنيتُها على أبعاد ثقافية وعرقية. وتأتي المواطنة المنوعة حتى تدمج بين المشترك (القانون العام) والمختلف (الثقافة) منعًا من أن نفصل، على نحو ثنائي، العقل عن التاريخ، والفرد عن الجماعة، والعام عن الخاص، والكلي عن الجزئي. والمواطنة المنوعة تقي المجتمع من مخاطر الثنائية هذه التي تهدد وحدة المجتمع وتعرضه للتفكك الفرداني.

لا يكتفي الأفراد إذًا بانتمائهم إلى جماعات سياسية مختلفة فحسب، بل إنهم يسعون إلى الانتماء إليها على وجه خاص ومتمايز. ولا يعني ذلك أنه يجب على الأفراد المنتمين إلى دول متعددة الأعراق أو القوميات أن يكتفوا باحترام التنوع، بل عليهم أن يحترموا أيضًا التنوع هذا من خلال تصورهم وفهمهم له. وكتب كيمليكا على غرار تايلر في هذا الشأن موضحًا كيفيات الاندماج في المجتمع الكندي: «يحق لامرأة مهاجرة أن تعتبر نفسها تملك حقوقًا فردية في إطار فسيفساء متعددة الثقافات». إلا أن ذلك يستوجب منها قبول الطريقة المختلفة التي ينتمي من خلالها البرتوريكي أو النفاجي أو الكيبكي إلى الدولة الكندية. وهكذا يتمايز انتماء الأفراد إلى الدولة الواحدة بتمايز انتماءاتهم الثقافية. وفي المقابل، «يقبل البورتوريكي والنفاجي والكيبكي الشرعية الكاملة التي تربط هويتهم بهذه الفُسيفساء». فبالنسبة إلى كيمليكا، وحده هذا «التنوع العميق» يحقق «صيغةً ممكنة من أجل النهوض بالدول المتعددة الأعراق والقوميات»[42]. من هنا كان ضروريًا أن ينظر المنظّرون الليبراليون إلى مسألة المواطنة لا وفاقًا لمقتضيات

---

(41) John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. de l'américain par Catherine Audard, Philosophie morale (Paris: Presses universitaires de France, 1995), p. 96.

(42) Kymlicka, p. 268.

الحقوق والمسؤوليات وحدها[43]، بل استنادًا إلى تقويم جدي للمطالب النابعة من الهويات العرقية والقومية. إذ يشجع الاعتراف بالانتماء الثقافي الجماعات العرقية، في نهاية الأمر، على المشاركة في العملية السياسية والولاء للدولة التي يقيمون بها. ومن ثم يحثّهم ذلك على التواصل مع باقي المكونات، والاندماج على نحو أفضل في البنية الاجتماعية، الأمر الذي يعزّز الوحدة السياسية وتماسكها، ما يفيد، من دون أدنى شك، استقرار المجتمعات الديمقراطية الغربية المعاصرة التي غدت مجتمعات متعددة الثقافات.

رابعًا: اللامركزية السياسية والفدرالية

ناصَر تايلر، وشأنه هنا شأن كيمليكا، الفدرالية السياسية باعتبارها صيغة للحكم مقبولة عند مجتمع متعدد القوميات. ذلك أنه لا تتعين هوية الجماعة في اختلاف اللغة والثقافة المختلفتين فحسب، بل في تمايز رؤية الجماعة ومشروعها السياسي الفريد الذي لا يشترك بالضرورة مع تصورات الجماعات الأخرى. في المقابل، لا يتردد تايلر في رفضه الفكر القومي المتطرف، فيصفه بأنه فكر يهدم الوحدة السياسية فيعزل الجماعة ويحصرها (Exclusiviste) في نطاقها القومي الضيق. ويعتبر الفدرالية حلًا سياسيًا ممكنًا، باعتبارها تحافظ في الوقت نفسه على سلامة الدولة ووحدة أراضيها من دون اللجوء إلى الانفصال، ما يحفظ لكل جماعة قومية استقلاليتها في الحكم. وتستفيد هذه الجماعات من الوحدة الفدرالية بوصفها السبيل الذي يتيح لها أن تتخطى اختلافاتها القومية فتتعاون في ميادين شتى ومتعددة (كالمال والاقتصاد والصناعة والتجارة ... إلخ). ومثال

(43) «يجب على منظّري الليبرالية إذًا أن ينهضوا بهذا التحدي الأساس. ويقوم هذا التحدي على تعريف القواعد التي تنهض بالدولة الديمقراطية المتعددة الثقافات. إذ اعتبر منظّر إنكليزي اسمه ديسي في القرن التاسع عشر أن قيام فدرالية، مستقرة متعددة الثقافات، يقتضي من المواطنين «نوعًا من الشعور شديد الخصوصية». ذلك أنه يجب على المواطنين أن يرغبوا في الوحدة لا أن يروموا الاتحاد. وقال هنري بوروسا تقريبًا القول نفسه حين صرّح أنه يجب على التطور الفريد الخاص بالأمة الكندية الفرنسية أن يترافق مع تطوير عام للحس الوطني على نحو يجمع الجميع من دون أن يمحو التمايزات. والحال أن المنظور الليبرالي لم يعمل بعد على تبيين مثل هذا النوع من الشعور الذي يعود بطبيعته إلى هذا الشعور الخاص». انظر: Kymlicka, p. 271.

تلك الوحدة هو الاتحاد الأوروبي[44]. الأمر الذي يعني أن الدول التي تتكون من ائتلاف قوميتين أو أكثر «تُعين فيها الجماعات القومية صلاحيات سلطة الحكومة المركزية التي تتوافق عليها بالإجماع»[45].

لذلك لم يتجه تطور الوحدة الفدرالية الكندية إلى مزيد من المركزية. وسبب ذلك إصرار الإرادة الكندية الفرنسية التي يجسدها الكيبك، على مقاومة المركزية مقاومة لا تهدأ. واعتبر تايلر أن مصدر هذا الرفض في تركيز السلطات وحصرها على المستوى الفدرالي، آتٍ على نحو كبير من أهمية المشاركة السياسية الفاعلة التي يوليها المواطنون للاعتناء المباشر بتطلعاتهم ومشروعاتهم المستقبلية وقضاياهم المصيرية. ويفترض ذلك تطابقًا في هوية المواطنين وأنماط المشاركة السياسية التي تُعدّ أساسية بالنسبة إلى وجود الجماعة واستمراريتها. ورأس الكلام في ذلك أنْ لا تكتفي المؤسسات الوطنية والفدرالية بوظيفة «الخدمة»، بل أن تسمح بتطابق ديمقراطي بين اللامركزية السياسية والتطلعات الثقافية والقومية. وبما أنه لا يقوم، بحسب تايلر، رابط معرفي منطقي بين المشاركة والمركزية الإدارية، فإنه لمن الواضح من الزاوية العملية أن تنامي الواحدة يؤدي إلى انحسار الأخرى: «يرتبط قيام الأنموذج الخاص بالمشاركة بالسعي إلى توسيع نطاق اللامركزية المناطقية»، الأمر الذي «يجعل السعي إلى المركزية سعيًا يُضعف كل سياسة تروم المشاركة»[46]. وهذا ما نراه في الدول ذات المساحات الكبيرة والشاسعة، على سبيل المثال كندا والولايات المتحدة الأميركية، حيث تنحسر سلطة الدولة

---

(44) «ربما تحدو بنا حاجات التعبير وتحقيق التطلعات والاعتراف إلى اعتبار السيادة حلًا. غير أنه ربما توجد حجج جيدة للنظر في إمكان حلول أخرى. فمنافع التعاون على المستوى المافوق قومي (الفدرالي) واضحة بالنسبة إلينا. فهي منافع تصيب في جزء منها الاقتصاد وفي جزء آخر التكنولوجيا، كما هو الحال في الاتحاد الأوروبي. كذلك يؤثر بعض الأفكار هذه المنافع لأنها تحافظ على الوحدة الكندية. ومنافع الفدرالية أيضًا روحية، ذلك أنها لا تولد حسًا انتمائيًا أوسع فحسب، بل إنها توفّر أيضًا تنوعًا انتمائيًا متعدد الأقطاب. والحالة هذه تحفظنا من الهوس القومي الهدام والقمعي، هوس يجسّد أحد الهواجس المستمرة التي تهدد الحضارة الحديثة». Charles Taylor: «Pourquoi les Nations doiventelles se transformer en États?» dans: *Rapprocher les solitudes*, p. 68.

(45) Kymlicka, p. 257.

(46) Taylor, «Des Avenirs possibles,» p. 126.

المركزية كلما ابتعدت عن المناطق المحلية النائية. وهذه السلطة هي سلطة بيروقراطية بطيئة بطبيعتها في تلبية حاجات هذه المناطق الماسة والملحة[47].

آثر ساندل، شأنه في ذلك شأن تايلر، الفكر الجمهوري المدني الذي يضمن حقوق الأفراد لا باعتبارها سلطة ديمقراطية ترمي إلى حماية الحق من تجاوزات الأكثرية التمثيلية فحسب، بل مشاركة فاعلة في الحكم[48]. وعلى الرغم من التمايزات في مواقف الجماعتيين في شأن الليبرالية الحديثة والحقوق الفردية المتصلة بها، يبقى هؤلاء الفلاسفة متفقين على ثابتة أكيدة، لا مجال للبحث في صوابها، هي المشاركة في العملية السياسية وفي الحكم الذاتي باعتباره ضرورة للنهوض بالمجتمع ووحدته السياسية. فالليبرالية لا تفترض بالضرورة في طبيعة الفرد حيوانًا اجتماعيًا يروم أولًا أن ينشط في الحياة العمومية، ولا تقبل بالتالي أن تفرض «تراتبية» بين حقوق الفرد وحرياته الأساسية[49]. وتنأى الليبرالية بنفسها عن البحث في طبيعة الإنسان، هل يتمتّع بفطرة ترمي إلى التزام غايات معينة بدلًا من غايات أخرى؟ وعلاوة على ذلك، تفترض الليبرالية أيضًا استحالة الأفراد في أن يأتلفوا فيعتنقوا كلهم تصورات الخير نفسها، إذ إن هذه الاستحالة هي إحدى المقومات الأساسية والطبيعية لقيام المجتمعات الديمقراطية التي تحكمها التعددية. والواقع أن البشر لا يتحابون جميعًا ولا يتفقون كلهم على كل شيء. إنما تستوجب هذه التمايزات والاختلافات ولاءً في حده الأدنى للمعايير الدستورية الفدرالية وللمؤسسات الحكومية[50]. والولاء الوطني أو الفدرالي يعين، على

---

(47) Taylor, «Des Avenirs possibles,» p. 128.

(48) Sandel, p. 64.

(49) يجب لحلقات سلسلة الحقوق، بحسب تايلر، أن تكون كلها قوية من دون استثناء. ذلك أن الحقوق والحريات ترمي إلى تمكين الفرد من حماية مكتسباته الوجودية التي يفضّلها ويهتمّ بها. ولهذا السبب بالذات، لا يقيم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948) أي «تراتبية» بين الحقوق الأساسية. ذلك أن مبدأ التراتبية هذا هو مبدأ مرفوض صراحة في القانون الدولي. (Taylor et Bouchard, p. 107).

(50) «تمارس الديمقراطية الكيبكية في إطار أوسع هو الفدرالية الكندية. وتقوم الفدرالية الكندية على تقاسم السلطات الدستورية وعلى تعاون مستمرّ بين نظام الأقليم والنظام الفدرالي. ما يعني أنه لا يمكن فصل النظام السياسي الكيبكي عن الإطار الفدرالي. فالعديد من القرارات التي تتخذها الحكومة الفدرالية تؤثّر في السلطة الإجرائية لحكومة كيبك، والعكس صحيح (...) وأكد أقليم كيبك =

الرغم من الاختلافات الفردية والقومية، على الذود عن ضُمّة من القيم السياسية والأخلاقية جديرة باحترام التنوع والإنصاف.

هذه القيم، كما أردفنا سابقًا، قيم أساسية للنهوض بوحدة المجتمع، من خلال السعي إلى دمج التنوع الثقافي والسياسي في كنف دولة القانون الديمقراطية. ويتطلب ذلك، بحسب جون رولز، ولاءً وطنيًّا «للعقل العمومي» (Raison publique)، هو السبيل الضروري لاتحاد المكونات الاجتماعية ذات تصورات الخير المختلفة، ولائتلافها حول قضايا الدستور الأساسية (Constitutionnal Essentials). ويبقى الفارق الوحيد الذي يميز تايلر من باقي الفلاسفة الجماعتيين ويقرّبه من المنظور الليبرالي، هو اعتماده الواضح والصريح للقيم الديمقراطية الليبرالية الأساس. غير أنه ليس اعتمادًا ألفناه في العقلانية الليبرالية المحضة التي تروم الحياد والانعتاق من الروابط التاريخية، وإنما هو اعتماد يدرِج الحرية (العدل أو الحق) في تضاعيف التاريخ فيفسّرها ويفهمها في ضوء الثقافة ودلالاتها (الخير). وهكذا توجّه الجماعة حرية الإنسان وتصوّبها حتى تنسلك في السياق الجماعي (الثقافي) والسياسي (العمومي) معًا. إلا أنه ليس تصويبًا يدّعي إصابة المعاني النهائية حتى يُخمد عمل الحرية ونشاطها الأنطولوجي المربك. فإذا كان العقل يؤكّد عبر المساواة (الحق) قيمةَ الحرية المطلقة، فإن الثقافة هي التربة التاريخية التي فيها تنسلك الحرية وتتأصّل في النمو البشري والانفتاح الكياني.

من هنا تأتي أهمية الاعتراف بالثقافات لما لها من أثر بالغ في تكوين هوية الفرد ونموه الأنثروبولوجي. ذلك أن الحرية الثقافية لا تنشط ولا تساهم في تدبير شؤون المدينة السياسية إلا حين تُفعَّل اجتماعيًّا ويُعترف بخصوصياتها اعترافًا

= تبنيه الحقوق والحريات الفردية الأساس في شرعة حقوق الشخص وحرياته (*Charte des droits et libertés de la personne*) التي أقرّها في عام 1975. كذلك فعلت الحكومة الكندية عندما أدخلت في القانون الدستوري في عام 1982 الشرعة الكندية للحقوق والحريات. فهاتان الشرعتان تندرجان في سياق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي اعتمدته منظمة الأمم المتحدة في عام 1948 للرد على الانتهاكات الواسعة لحقوق الإنسان إبان النصف الأول من القرن العشرين. إلا أن ما يميز الشرعة الكيبكية من الشرعة الكندية هو اعترافها بحقوق اقتصادية واجتماعية، وهو ما يشهد على قيمة التضامن التي تلهم توجّهاتها». انظر: Taylor et Bouchard, pp. 105-106.

صريحًا. فالحرية لا بد لها من أن تكون منسلكة على الدوام في سياق ثقافي متمايز. وفوائد الاعتراف السياسي والقانوني بالتعدد الثقافي جمة. وأهمها إقبال الأفراد والمكونات الثقافية والعرقية أو الأقليات على المشاركة والتداول والتفاعل في الحيز العمومي، ما يصب في نهاية الأمر في المصلحة الوطنية العليا أو الفدرالية، باعتبار أن الاعتراف والمشاركة هما ركنا الاندماج الاجتماعي. الأمر الذي يحفز الجميع للسعي إلى تعزيز التضامن والتكافل في سبيل تحقيق الوحدة السياسية الموحَّدة، وصونها من الفردانية المفتتة. ومع إبراز أهمية الحقوق الثقافية على المستوى الفردي والجماعي يبقى لنا أن ندرس طبيعتها لنعرف هل تتوافق فعلًا والمعايير العامة المعمول بها في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية التقليدية؟ وهذا ما سنفصّله في الفصل الرابع والأخير من هذا البحث. وهو الفصل الذي سنعنى فيه بدراسة مطالب التكيف الصادرة عن الأقليات العرقية والدينية، حتى يتسنى لنا أن نتثبت من أحقيتها وأهليتها لتسويغ الحقوق الثقافية المشتركة وشرعنتها. وهذا كله سيتيح لنا أن نستدل على أثر هذه المطالب في تهديد وحدة المجتمع السياسية وقيم الديمقراطية الحرة التي تقتضي احترام الجميع من دون تمييز، وذلك استنادًا إلى قاعدة المساواة المنصفة في الحقوق والحريات الأساسية.

الفصل الرابع

العلمانية وتحديات مطالب التكيُّف

أبرزنا، منذ بداية هذا البحث، الأهمية البالغة التي يوليها تايلر لمعاني الخلفيات الثقافية الثابتة التي تفعل فعلها في حياة المرء. وتكمن هذه الأهمية في الدور الواضح الذي تؤديه هذه الخلفيات في حياة الإنسان العملية والاجتماعية والوجودية. وإذا دلت معاني الخلفيات المذكورة على شيء، فإنما تدل على أن احترامها هو ما يفيد وحدة الكيان الإنساني و«سلامته الأخلاقية»، فضلًا عن الدور الإيجابي التي يؤديه الاعتراف بها في سبيل الوحدة الاجتماعية. لذلك جاءت مسألة الاعتراف السياسي والقانوني بالاختلافات الثقافية مسألة طبيعية، لا تفرضها الأحوال الاجتماعية، بغية الحفاظ على التوازن والاستقرار بين المكونات الثقافية أو بين الأقليات العرقية والأكثرية. فالاعتراف إذًا بالاختلافات الثقافية لا يُعدّ وسيلة تستهدف الدولة من خلاله الأمن والاستقرار حتى استيعاب الاختلافات هذه ودمجها في النسيج الاجتماعي. ومن ثَم يُعدّ الاعتراف غايةً في حد ذاته لأنه يعترف بالأبعاد الحياتية «الجوهرية» التي تشغل بال الإنسان وتستنهضه لاحترامها والعمل بمقتضاها. وأبرز هذه الأبعاد هو المعتقدات الدينية والروحية المتمايزة التي تختلف في معانيها ودلالاتها العملية والوجودية عن باقي التطلعات والأهداف العادية أو العرضية «التفضيلية».

الاعتراف العام بالهويات والانتماءات الثقافية، هو اعتراف سياسي يسعى إذًا إلى شرعنة بعض من الحقوق الجماعية التي لا مكان لها أصلًا في الدستور على الإطلاق. ومن الواضح أن تايلر يدافع عن مثل هذا الاعتراف. فالدستور في منطوقه الأصلي لا يرعى إلا قواعد عمل المؤسسات العامة والحقوق والحريات الأساسية. فلا ينظر صراحة وعينيًا في مسألة الاعتراف بحقوق ثقافية أو بمطالب التكيف. وحدها التأويلات المنبثقة من روحية الدستور الأصلية يمكنها أن تتدبر الحقوق الثقافية الجماعية بما تستخرجه لها من تشريعات وقوانين ملائمة.

وسنعنى في هذا الفصل بوجوب الاعتراف بمطالب التكيف الدينية العاقلة (Accommodements Raisonnables) الصادرة عن بعض الأفراد أو الجماعات الأقلية العرقية التي ترى في مثل هذه المطالب مطالب شرعية. وبناء عليه يسأل سائل: أفلا تكفي المعايير العامة من حقوق وحريات أساسية حتى يتمكن الفرد من تفعيل هويته الثقافية وعيشها عيش الفرادة والتمايز، من دون أن يلجأ إلى المطالبة بأن تعترف له الدولة ببعض الحقوق الثقافية أو بمطالب تكيُّف دينية؟ وهل صحيح أن المعايير العامة ربما تفرض تمييزًا في بعض الحالات يفيد بعضهم (الأكثرية) ويُقصي بعضهم الآخر (الأقليات العرقية)، الأمر الذي يُحدث انتهاكًا فادحًا لمبدأ المساواة المنصفة؟ غير أن السؤال المركزي يرمي إلى النظر في مسألة الاعتراف بمطالب التكيُّف الدينية حتى يعلم المرء هل يتوافق مثل هذا الاعتراف ومبادئ العلمانية التي تستند أصلًا إلى حيادية الدولة إزاء المعتقدات الدينية وإلى فصل السياسة والمعايير العامة عن الدين فصلًا تامًا.

سنقصر هذا الفصل الأخير على تعريف تشارلز تايلر لمقومات العلمانية الأصيلة ومكانتها التاريخية في الديمقراطيات الليبرالية الغربية التي نشأت فيها. ويستند هذا الفصل بشكل أساس إلى أعمال «اللجنة الاستشارية الخاصة بممارسات التكيُّف المرتبطة بالاختلافات الثقافية»[1]. وتُعنى هذه اللجنة بدراسة

(1) اللجنة الاستشارية الخاصة بممارسات التكيُّف المرتبطة بالاختلافات الثقافية (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles)، هي اللجنة التي أنشئت بمبادرة من رئيس الوزراء الكندي جان شاريست (Jean Charest) في الثامن من شباط/ فبراير 2007. وعَين لها رئيسين هما تشارلز تايلر والأستاذ في العلوم الاجتماعية جيرار بوشار. وكُلفت هذه اللجنة وفقًا للمرسوم الحكومي بالمهمات الآتية: «1- أن ترفع تقريرًا في خصوص ممارسات التكيُّف السائدة في كيبك، 2- أن تقوم بتحليل القضايا المتصلة بممارسات التكيُّف والاعتبار بخبرات المجتمعات الأخرى في هذا الشأن، 3- أن تجري مشاورات واسعة النطاق في هذا الموضوع، 4- أن تصوغ توصيات للحكومة الكندية من أجل أن تتوافق ممارسات التكيُّف هذه وقيم المجتمع الكندي، باعتباره مجتمعًا متعددًا وديمقراطيًا ومساواتيًا». ونشرت هذه اللجنة بيانها النهائي في الثاني والعشرين من أيار/ مايو 2008، وأنهت أعمالها في الثامن عشر من حزيران/ يونيو 2008. Charles Taylor et Gérard Bouchard, *Fonder l'avenir. Le Temps de la conciliation: Rapport abrégé* (Québec: Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008), p. 17. <http://www.accommodements-quebec.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf>.

نظرية وعملية وإحصائية موسّعة تختص بطبيعة مطالب التكيُّف الدينية وأحقيتها الأخلاقية والقانونية. ومما يسوغ هذه الدراسة الاعتراضات المتفاقمة التي أصابت ممارسات التكيف الدينية في كندا. وهي ممارسات يعتبرها كثيرون ممارسات غير مشروعة تتنافى وروح العلمانية ومعايير الديمقراطية الليبرالية الأساس.

أولًا: العلمانية والحياد السياسي

يجب على الدولة الليبرالية ألا تصنف المعتقدات الجوهرية المختلفة تصنيف التراتبية والأفضلية، إذ ليس من صلاحية المعايير السياسية أو العمومية أن تبت أحقية مسائل ثقافية شائكة تعتريها النسبية. ويمكن أن يكون ممكنًا للدولة، بحسب تايلر، أن تتخطى العلمانية الحياديةَ فتدبر شؤونها السياسية والقانونية وفاقًا لمعتقد أو تصور جوهري (ديني أو ثقافي)، إذا اتضح أن المواطنين كافة يجمعون عليه. إلا أنه عندما يكون المجتمع مجتمعًا متعدد الثقافات (الدينية والعلمانية)، فيجب على الدولة أن تقف موقف الحياد إزاء المعتقدات والالتزامات الجوهرية، وأن تتجنب الخوض في إقامة «تراتبية» بين هذه المعتقدات[2]. ولا يمكن للدولة عندما تعتمد مبادئ سياسية مشتركة أن تتأثر «بالأسباب العميقة» المتباينة التي يستصوبها المواطنون، خصوصًا التي يَصعُب التوفيق بينها[3]. كما أنه لا يجوز للدولة أن تستعيض كليًّا عن الدين في الحيز العمومي لمصلحة فلسفة علمانية شاملة تعادي الدين معاداة الاحتقار والإقصاء عن المشاركة في شؤون المدينة[4]. صحيح، بالنسبة إلى تايلر، أن العلمانية في مراحلها الأولى تعبِّر عن انحسار المعتقد والممارسة وأن مكانة المؤسسات الدينية وتأثيرها فقدا ما كانا عليه في السابق: «إلا أن ذلك لا يعني

(2) المصدر نفسه، ص 134.

(3) «الأسباب العميقة هي الأسباب أو الدوافع التي تنبثق من تصورات الكون والخير، والتي تسمح للأفراد بأن يفهموا العالم الذي يحيط بهم، ومن ثَم تضفي على حياتهم معنى وتوجِّهها». المصدر نفسه، ص 134.

(4) Charles Taylor et Jocelyn Maclure, *Laïcité et liberté de conscience* (Paris: La Découverte, 2010), p. 21.

اندثار الدين والإيمان، ذلك أن المعتقدات الإيمانية القديمة تغيّرت ليس إلا. فالعلاقة بالماورائي ما زالت حاضرة حية في المخيال الاجتماعي، واتخذت لها أشكالًا عدة جديدة ومنوعة، لأن العلاقة بالدين أو الحياة الروحية باتت علاقة لا ترتبط حصرًا بصورة الله التقليدي»[5]. ولا يجوز إذًا في سياق اجتماعي يحكمه التعدد والتنوع أن تميز الدولة بين المعتقدات وتفضّل بعضًا منها على غيرها وتنصاع في تشريعاتها لإيثار إحداها على الأخرى. فالدولة العادلة هي الدولة المنصفة التي تُعنى بأمور الجميع من دون استثناء وتقف موقف الحياد إزاء التعددية الثقافية والدينية.

بعض من المجتمعات لم يعتنق العلمانية باعتبارها وسيلة حيادية لا تنحاز إلى المعتقدات الجوهرية (دينية كانت أم علمانية ملحدة)، بل ذهب إلى استبعاد الدين قصرًا عن السياسة، كما فعل أنصار العلمانية في كندا في مناهضتهم الكنيسة الكاثوليكية ودعمهم الأنموذج العلماني الفرنسي. كذلك هو الحال في الأنموذج الذي طبِّق في تركيا أيام مصطفى كمال (أتاتورك). ويفتخر أصحاب هذا الأنموذج من العلمانية بحيادهم إزاء المعتقدات الدينية، في حين أنهم لم يتخذوا موقفًا حياديًا صريحًا ينأى بنفسه عن تصورات العالم والخير على اختلافها. خلافًا لذلك، ذهب هذا النمط المتطرف إلى ترسيخ نوع من «الأخلاق المستقلة» يعتمد العقل ويتوسل بتصور خاص للطبيعة الإنسانية. فهذا النمط من الأنظمة يستبدل مقام الدين بفلسفة أخلاقية علمانية تستند إلى العقل المستقل باعتباره وسيلة للعمل السياسي والتشريعي وغاية له. ويكون هذا النمط السياسي والأخلاقي المتطرف، بحسب قولة جان جاك روسو، التعبير الصريح عن قيام «الديانة المدنية». واتّبعت فرنسا إبان الجمهورية الثالثة، كما تصوّرها الجمهوريون المتطرفون في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، نظامًا جمهوريًا يؤثِر الديانة المدنية في معاداته الدين وإقصائه عن التدخل في الحيز العمومي[6]. وغدت العلمانية المتطرفة «مشكلة»، بحسب

---

(5) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), p. 437.

(6) Taylor et Maclure, p. 23.

تايلر، في مجتمع تتعدد فيه تصورات العالم والخير والطبيعة البشرية التي لا يمكن أن يتفق عليها الجميع. ذلك أنها أزاحت الدين كمرجع أخلاقي وسياسي أساس، وفرضت نمطًا معاديًا من الأخلاق يُلزم الجميع معايير أخلاقية تدعي الشمولية، من دون استثناء بينهم. ولن يكون الحل حلًا منصفًا في السعي إلى إرساء عيش مشترك يستأصل العقيدة الدينية فيستبدلها بنقيض معاد لها، بل في الإنصاف السياسي الذي يعتمد ضمّة من المبادئ والقيم الأخلاقية يتفق عليها الجميع، وفاقًا لنظرية رولز في «الإجماع المتشابك»[7]. ويرمي اعتناق قيم عمومية مشتركة إلى ترسيخ مبدأ المساواة الأخلاقية بين المواطنين، ما يدفعهم إلى التزام توجهات الدولة المركزية واحترامها انطلاقًا من تصوراتهم للعالم والخير. ويشدد تايلر على تمييز العلمَنة (Laïcisation) من الدهرنة (Sécularisation). ففي العلمانية تفصل الدولة في عمليتها السياسية الاستقلال عن الدين، في حين أن أحد أهداف الدهرنة هو قضم الدين وإبطال تأثيراته في الممارسات الاجتماعية وفي سلوك الأفراد. فالعلمانية نهجٌ سياسي يُدرج

(7) يدور البحث هنا على الأسس التي تنهض بوحدة المجتمع السياسي الحديث. فالمعروف أن العلمانية التي يتوسل بها تايلر تقتضي أن يأتلف الجميع أو يتوافق أولًا على مبادئ أساسية تضمن الوحدة السياسية بين مكونات المجتمع المنوعة. فهذه الوحدة تقوم، بالنسبة إلى تايلر، على نسق وحدة «الإجماع المتشابك» (Overlapping Consensus) بين تصورات الخير المختلفة التي يقدمها جون رولز في نظريته عن العدالة. هدف فكرة الإجماع المتشابك أن تضفي واقعية أكبر على فكرة المجتمع الحسَن التنظيم وأن تجعلها تتلاءم والحالات التاريخية والاجتماعية للمجتمعات الديمقراطية التي تشمل واقع التعددية العاقلة. ففي المجتمع الحسَن التنظيم، بالنسبة إلى رولز، «يؤكد المواطنون كلهم مفهوم العدالة السياسية ذاته، ونحن لا نفترض أنهم يفعلون ذلك للأسباب ذاتها، ودائمًا». الأمر الذي يعني أن في إمكان الأفراد أن يعمدوا إلى فهم مبادئ العدالة العمومية (الاجتماعية والسياسية) وتسويغها انطلاقًا من تصوراتهم للخير والكون، شرط أن يتوافق ذلك والمبادئ المذكورة ويخدمها. وبتعبير آخر، يعني التشابك هنا تشابك تصورات الخير (أو العقائد الشاملة) المتعددة أو ائتلافَها على قاعدة المبادئ العمومية الأساسية التي قبلتها تصورات الخير، وأكدت أحقيتها انطلاقًا من الخصوصيات الثقافية. ويمكن القول هنا، بحسب رولز، إن التسويغ العام للمبادئ الأساسية كان أقوى كلما استند بشكل كبير إلى العقائد الشاملة، وهذا ما يزيد واقعية الاستقرار السياسي. ويعتقد رولز أن هذا هو الأساس الأكثر معقولية للوحدة السياسية والاجتماعية الممكنة للمواطنين في مجتمع ديمقراطي. (جون رولز، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 46).

في القانون الوضعي وينسلك في التشريع المحايد. أما الدهرنة فتراها ظاهرة اجتماعية تعبِّر عن تصور خاص للخير والكون (غالبًا يكون ملحدًا) فتفقد بذلك الحياد الذي تدّعي إرساءَه. و«لا تعني الدهرنة أن يتكون المجتمع والعلاقات التي تدبر أمره وتنهض بوحدته تكوّنًا يقصي الدين فحسب، بل اقصاءً لجميع الأبعاد المتعالية التي تخرج عن سيطرة العقل، تعلق الأمر بعمل الله أم بالسلسلة الكبيرة (Great Chain) أم بقانون أُسقط على المجتمع من خارج مبادرة الإنسان. ويعني تطبيق الدهرنة في الحيز العمومي أن يكون الاجتماع الإنساني اجتماعًا مؤسَّسًا فحسب على العمل البشري المشترك»[8]. من هنا كانت، بالنسبة إلى تايلر، ضرورة النهوض بمفهوم للعلمانية يعتنق الحياد إزاء تصورات الخير المختلفة في مجتمع متعدد الثقافات. ولا يكون الحياد هذا حيادًا متطرفًا يُخضع الدولة ومؤسساتها لقيم دهرانية إقصائية تعادي الدين والمعتقدات الماورائية على اختلافها.

بصريح الكلام، تظهر حيادية الدولة الليبرالية غير منصفة، لأنها لا تفرض «حملًا» متساويًا على الأفراد كافة. فالدولة الليبرالية، على سبيل المثال، تدافع عن المبدأ الذي يعتبر أن الأفراد أشخاصًا أخلاقيين مستقلين وأحرارًا في أن يختاروا تصوراتهم للحياة والخير. وتعمد هذه الدولة، بحسب تايلر، إلى تطوير عقلانية مستقلة نقدية لدى الطلاب في المدرسة. وحين تشجّع الدولة الديمقراطية الحس النقدي المستقل وتضع التلامذة، على سبيل المثال، أمام خيارات متعددة تُعنى بتصورات مختلفة للعالم وأنماط الحياة، تصبح دولة مانعة تعوّق الأُسرة عن أن تنقل إلى أولادها معتقداتها الإيمانية الخاصة بها. كما أن هذا النوع من الحياد يمنع بعض الجماعات (الأقلية) من الانعتاق من تأثير الجماعة الأكثرية وهيمنتها في حال آثرت هذه الجماعات نمطًا من الحياة يرمي أكثر إلى احترام التقليد، بدلًا من الاستقلالية الفردية وممارسة نهج التفكير النقدي. فليست حيادية الدولة هنا

(8) Taylor, *A Secular Age*, p. 192.

السلسلة الكبيرة أو سلسلة الكائنات «chaîne des êtres» (Great Chain أو Scala naturae)، هو تصور كلاسيكي يرجع في الزمن إلى الحقبة الوسيطية ويُعنى بالنظام القائم بين الكائنات. ومن السمات الأساسية لهذا التصور فرض تراتبية (Hiérarchie) صارمة بين الكائنات ومستوياتها.

حياديةً كاملة. فحيادية الدولة تكمن في أن لا يفرض أحدهم على الآخر معتقدًا من المعتقدات دينيًّا كان أم ملحدًا[9].

على هذا المنوال، يرفض تايلر الليبرالية السياسية التي تدّعي الحياد، من جهة، وتطبّق الدهرنة المتطرفة التي لا تراعي سياسيًّا وقانونيًّا أيًّا من تصورات الخير أو المعتقدات الدينية والروحية السائدة. والنتيجة، أن هذا النمط من الدهرنة يعزز التصورات الملحدة التي تستهدف سلوك الأفراد وقناعاتهم وتحرض على ممارسات اجتماعية مناهضة للدين. غير أن الصيغة الأولى للعلمانية التي عمد فيها العقل إلى إقصاء الدين والمعايير الدينية القديمة عن الحيز العمومي، لم تعنِ أن العقل هذا ما عاد يحتفظ في بنيته بمعتقدات إيمانية على الإطلاق[10]. ففي أواخر القرن التاسع عشر، على سبيل المثال، تحوَّل الإيمان المسيحي من معتقد يؤمن بقران العرش والمذبح، مع ما يستتبعه ذلك من طاعة للنظام التراتبي القديم، حيث يحدد النظام هذا مكانة الفرد في المجتمع وفاقًا لضمّة من الحقوق والواجبات، تحول إلى الإيمان بنظام ديمقراطي مسيحي. وسمّى تايلر هذه المرحلة «مرحلة الإنهاض» (Age of Mobilization)، حيث ظهرت أشكال جديدة من التنظيمات العلمانية مثل الحج والجمعيات الإرسالية العلمانية التي عُرف بعضها في ما بعد بـ «العمل الكاثوليكي» (Catholic Action). فالفارق هنا هو أن الدين في النظام القديم كان هو من يحكم السياسي ويفعل فيه. أما في المراحل الأولى التي تبعت

(9) في توصيف هذا النوع من الأنظمة المحايدة المنحازة أيديولوجيًّا يتبادر إلى ذهننا تلك التي سادت في الحكم الجمهوري الفرنسي اليعقوبي النزعة وفي بعض من الدول الشيوعية والقومية. (Taylor et Maclure, p. 26).

(10) Taylor, *A Secular Age*, p. 425.

درجت العادة، بحسب تايلر، على اعتبار العلمانية دليلًا على تراجع الدين وانحساره، ليس في الحيز العمومي وحده، بل أيضًا في إقبال الأفراد على الإيمان والممارسات الدينية. فإذا كان ذلك صحيحًا، يجب علينا أن نتساءل ما هو الدين؟ فإذا كان المقصود بالدين المعتقدات الإيمانية التاريخية العريقة أو الإيمان صراحة بكائنات تفوق الطبيعة، فمن المؤكد أن هذا النمط من الإيمان تراجع على ما يبدو. أما إذا كان الإيمان يضمّ أيضًا طائفة واسعة من المعتقدات الروحية أو نصف الروحية (Semi-Spiritual Belief)، فهذا يعني أن الدين ما زال حاضرًا على الدوام. فالعلمانية، بحسب تايلر، لا تعني العداء للدين المسيحي وطرده من الدائرة العامة، إنما القصد في ذلك أن توضع المعتقدات الدينية والروحية كلها في الحيز الخاص (ص 427).

سقوط هذا النظام وبروز قيم الحداثة وتأصّلها في ما بعد في المخيال الاجتماعي في القرن التاسع عشر، فاستطاع الإيمان المسيحي (على الرغم من النزاعات التي نشبت إبان محاولات فصل الدين عن الدولة) أن يتصالح هو والقيم الليبرالية الحديثة[11]. إلا أن السؤال الأساس يبقى بالنسبة إلى تايلر: «كيف انتقلنا من مرحلة هي مرحلة القرن الخامس عشر التي يصعب في حالتها ألا نؤمن بالله إلى حالة حاضرنا، أي ما بعد القرن العشرين، حيث أصبح ذلك أمرًا سهلًا بالنسبة إلى عدد من الناس. وحال حاضرنا هذه تعني أن كثرًا من الناس سعداء في السعي إلى غايات دهرانية محضة. فهؤلاء الناس يعيشون على نحو لا صلة له على الإطلاق بالتسامي (Transcendent)[12]». ويؤكد تايلر دور المثقفين في انتقال الإلحاد الذي كان ينحصر فيهم في القرن التاسع عشر إلى الطبقات الاجتماعية الباقية وتأثيره البالغ في بنية المخيال الاجتماعي الغربي المعاصر في النصف الأخير من القرن العشرين.

بناء عليه، يعود تايلر ليعتمد النمط العلماني الأول الذي لم يكن ليعادي الدين ويقصيه إقصاء الحذر والمعاداة. وإذا كانت حال الدهرنة على هذا النحو من المعاداة للدين، فلا يمكن اعتماد نهج الحياد الذي تمارسه، لأنها بمعاداتها الدين تفقد حيادها السياسي، فتنحاز إلى تصور للخير (مدهرن أو ملحد) وتميّزه من باقي التصورات الأخرى للخير. أما العلمانية التي يتوسل بها تايلر فعلمانية تؤثِر الحياد الصحيح وتُقبل على الاختلافات فتعاملها على نحو من المساواة وتصغي إلى نداءاتها ومطالبها الوجودية المحقة. لكن ما هي عناصر الاختلاف التي تميز بين العلمانية والدهرنة؟ وهل تنطلق العلمانية والدهرنة من قواعد مختلفة لا تتلاقى

---

(11) Taylor, *A Secular Age*, p. 445. كانت هناك، بحسب تايلر، أشكال إيمانية جديدة ناجحة ومنوعة في مرحلة الإنهاض (Mobilization) جمعت بين النظام الأخلاقي الحديث الذي انخرط فيه الجميع (أو الأكثرية) وسلة من العبادات الخاصة والخدمات وطرائق لاعتناق الصلاة. وكان ذلك نابعًا من اختيارات فردية، إلا أن هذه الممارسات الدينية كانت تحصل غالبًا ضمن الجماعات. ويخطئ، بحسب تايلر، من يقول إن هذه الأنماط الإيمانية الجديدة تتميز في بعدها الوظيفي، ذلك أن عددًا من الناس كان يشعر فعلًا بالحاجة إلى نمط قوي من العبادة يتركز على الصلاة والتأمل والتكريس الذاتي (ص 469). وتراوح مرحلة الإنهاض هذه، بحسب تايلر، بين عامي 1800 و 1960 (ص 471).

(12) المصدر نفسه، ص 143.

في الشكل والمضمون على الإطلاق؟ أم أنهما يتوسلان بالقيم والمبادئ نفسها التي تفسّرها وتفهمها كلتاهما على نحو مختلف؟

ثانيًا: مقومات العلمانية الأساسية

لا يجوز تعريف العلمانية باستخدام صيَغ بسيطة تغلب عليها السطحية. ومن هذه الصيغ، على سبيل المثال، اعتبار العلمانية نظامًا سياسيًّا يقوم على «فصل الكنيسة عن الدولة» و«حياد الدولة إزاء الديانات» أو «خروج الدين من الحيز العمومي» فحسب. وعلى الرغم من بساطة هذه الصيغ فإنها، بالنسبة إلى تايلر، تحمل شيئًا من الواقع والحقيقة. إن الأنظمة العلمانية على اختلافها تقوم على مبدأين أساسيين: احترام الجميع على قدم المساواة وحرية الضمير. ويُعدّ انفصال الكنيسة عن الدولة وحياد الدولة إزاء الديانات النمطين العمليين اللذين يقومان بتحقيق هذين المبدأين[13]. فالنمطان العمليان هذان لا يُعدّان وسائل طارئة على الإطلاق، إذ لا يمكن الاستعاضة عنهما، باعتبارهما «تدابير» (Arrangements) مؤسساتية مهمة ليس إلا. بيد أنه في الإمكان تفسير هذين النمطين وفهمهما على نحو يختلف باختلاف الأنظمة العلمانية التي تراوح بين التسامح المنفتح والتشدد «الكامل» (الدهرنة) إزاء المعتقدات والممارسات الدينية. وعلى الرغم من الاختلاف القائم في مقاربة هذه الأنظمة للمعتقدات الدينية، فإنها تنطلق في الشكل من ثابتتين راسختَين: ضمان حرية الضمير والمساواة في احترام تصورات الخير، من دون التمييز بينها، دينية كانت أم معلمنة ملحدة[14].

---

(13) يشير تقرير اللجنة الاستشارية موضوع المبدأين الأساسيين (المساواة الأخلاقية بين الأشخاص وحرية الضمير) والنمطين (حياد الدولة إزاء الأديان وفصل الكنيسة عن الدولة) في الفصل السابع من الجزء الثالث، ويوضّح الاختلافَ بين الأنظمة العلمانية في كيفية فهم هذين النمطين وترتيب العلاقة مع المبدأين المذكورين. انظر: Taylor et Bouchard, p. 136.

(14) حتى إن الأمر ذهب ببعضهم في كندا إلى المطالبة بتطبيق كامل للعلمانية لكن على نحو متناقض. فتراهم، من جهة، يطالبون بتطبيق كامل للعلمانية، ومن جهة أخرى، يطالبون بالإبقاء على الرموز الكاثوليكية في المؤسسات العامة، ومن ثَم يرفضون مطالب التكيُّف الخاصة بالمسلمين. كما أنهم يوصون في نهاية الأمر بتحقيق الاندماج في المؤسسات العمومية. المصدر نفسه، ص 41.

إن تطبيق أنموذج علماني متطرف يفضي إلى التضييق الشديد على الممارسات الدينية، وذلك انطلاقًا من مفهوم خاص يحكم تفسير حيادية الدولة وفصل السلطات السياسية والروحية. في حين تسعى العلمانية «المنفتحة» إلى الذود عن أنموذج حيادي يستند إلى حماية حرية الضمير والدين، ويفصل الروحي عن السياسي، وينفتح انفتاحًا مرنًا على التنوع. من هنا كان في الإمكان الكلام عن الأنظمة العلمانية انطلاقًا من مقاربتها المختلفة في النظام «الجمهوري» وفي النظام «الليبرالي» أو «التعددي». وهكذا تتراوح الأنظمة السياسية العلمانية بين الأنظمة الأكثر تشددًا وصرامة والأنظمة الأكثر مرونة وانفتاحًا على مطالب التكيُّف (Accommodement) الدينية. إلا أن التمييز هذا لا يعبِّر بالكامل عن خصائص الأنظمة العلمانية، إذ ربما تتشدد الدولة في موضع من المواضع تجاه المعتقدات الدينية وتتراخى تجاهها في موضع آخر. ففي النظام الجمهوري الفرنسي العلماني، على سبيل المثال، نرى التشدد إزاء المعتقدات الدينية في أمور معينة والتسامح في شأنها في مسائل أخرى[15]. وانفتاح العلمانية هذا على المعتقدات الدينية، انفتاحًا كاملًا كان أم ظرفيًّا، يؤكّد أن مبدأي المساواة في احترام الاختلافات وحرية الضمير هما «الغاية» الأساس التي يسعى النظام السياسي العلماني إلى تحقيقها وتوطيدها. وخلافًا لذلك، يُعدّ مبدأ الحياد السياسي ومبدأ فصل الدولة عن الدين «الوسيلةَ» أو الآلية التي تستهدف ضمان المساواة في الاحترام وحرية الضمير. وبناء عليه، يرفض تايلر أن يمثّل الحيادُ السياسي وفصل الدولة عن الكنيسة القيمة الأساسية وغاية النظام السياسي العلماني[16]. ذلك أنه لا يمكن أن تُستبدل

---

(15) Taylor et Maclure, pp. 39-40.

«نحن نعرف، على سبيل المثال، أن فرنسا تمنع ارتداء شارات دينية ظاهرة في المدارس الرسمية، إلا أنه يغيب عن بالنا أن الدولة الفرنسية تمول المدارس الخاصة الدينية بنسبة تفوق النسبة التي تدفعها مقاطعة كيبك إلى المدارس الرسمية (85 في المئة فرنسا، مقابل 60 في المئة في كيبك). كما أن الدولة الفرنسية تساهم في ترميم الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية والمجامع اليهودية التي بنيت قبل قانون 1905 الذي فَصَل الكنيسة عن الدولة. وهناك أيضًا أعياد الفصح الكاثوليكية والصعود والعنصرة وانتقال العذراء وعيد جميع القديسين وعيد الميلاد التي تُعدّ كلها أيام عطلة رسمية (...). من هنا يُوضح الأنموذجُ العلماني المتشدد المطبق في فرنسا أن مسألتَي الحياد السياسي والفصل بين الدين والدولة هما مسألتان لا يمكن أن تتحققا بشكل كامل». انظر: Taylor et Bouchard, pp. 137-138.

(16) المصدر نفسه، ص 136.

الغاية بالوسيلة فيصار إلى دهرنة آليات الحكم (الحياد والفصل) والانحياز إلى تصورات مُدهرنة، على حساب ضمان حرية المعتقد الدينية واحترامها على قدر من المساواة أسوة بالتصورات المعلمنة الملحدة. ويبرر بعضهم هذا الحد من حرية الدين لمصلحة الحياد وفصل الدولة عن الدين، باعتبار أن أهداف العلمانية لا تنحصر في المساواة في احترام الاختلافات الأخلاقية وحرية الضمير وحدها، بل تتعداها لتشمل أيضًا قيمتين أخريين: «تحرر الأفراد» و«الاندماج المدني»[17]. وبمقتضى هاتين القيمتين تعمد الدولة إلى تحرير عقل الفرد من وطأة المعتقدات الدينية الموروثة المحدودة حتى يستقل ويوسّع آفاقه الفكرية الضيقة فيعبر إلى الحيز المدني المشترك. واستقلال العقل يعني استقلال تصورات جديدة تتخطى الاختلافات الفئوية الدينية والعرقية فيصار إلى تصورات مشتركة تؤسس قيام المشروع الجمهوري المدني والنهوض به.

يسأل تايلر هل يكمن دور العلمانية في دهرنة الأخلاق والممارسات الاجتماعية والعمل على إقصاء المعتقدات الدينية من المخيال الاجتماعي العام، وحصر المعتقدات هذه في الحيز الخاص؟ فهذا النمط من الدهرنة يَنظر إلى الدين على أنه يسيء إلى الاستقلالية العقلية الفردية وينتقص من حركتها النقدية الحرة[18]. من هنا «كان في الإمكان النظر إلى الدهرنة الحديثة من زاوية واحدة هي رفضها «الأزمنة المتعالية» (Higher Times)، ووضعها الزمن في موضع دنيوي

(17) Taylor et Bouchard, p. 138.

(18) «لا يمكن حصر التحرّر العلماني، كما نرى، في مجرّد دهرنة للمؤسسات المشتركة. فالعلمانية تقوم على التضامن بين ضربين من السيادة: سيادة الشعب على ذاته وسيادة الضمير الفردي على أفكاره. والعقل، باعتباره مبدأ الاستقلال، يُعد ملكةً تفحّص تفكرية تنطبق على كل شيء بما في ذلك على كل معرفة جزئية ترتبط بفهم العالم وبتوجيه العمل الفردي. وكل إنسان يتمتّع بهذه الملكة بوصفها «نورًا طبيعيًا». والملكة هذه هي قدرة وجب تطويرها، إذ إنه لا يمكن لأي كان أن يحييها في داخله ويحققها من دون عمل التفكّر الذي يضطلع بمقوماتها. لذلك يهدف المثال العلماني إلى وضع المؤسسة العمومية ضمن الشروط التي يزودنا بها الحكم المستنير. ولا يكفي أن تفصل الدولة عن الوصاية اللاهوتية، بل يجب علينا أيضًا أن نحرّر المواطنين من الأوصياء المتعددين الذين ربما يفرضون أنفسهم على هؤلاء في المجتمع المدني، كما في النقاش السياسي العام». انظر: Henri Pena-Ruiz, *Dieu et Marianne: Philosophie de la laïcité*, [3e] éd., Fondements de la politique. Série Essais (Paris: Presses Universitaires de France, 2005), p. 42.

(Profane) محض»[19]. فإذا بالعقل المستقل، الذي انعتق انعتاقًا سلبيًّا من الروابط الماورائية، يعتصم بالدهراني وبإمكانات الإنسان الذاتية الإيجابية. وعلى الرغم من مراحل التغيُّر السلبية الأولى كانت «الحاجة أيضًا إلى تغيُّر إيجابي مضمونه أن المنابع الأخلاقية/ الروحية هي منابع نختبرها كليًّا في ذواتنا. وهذا جزء مصيري من تاريخنا (...) فنحن نحتاج إلى أن نعرف كيف أصبح ممكنًا أن نختبر هذا الامتلاء (Fullness) الأخلاقي، وأن نحدد موضع قدرتنا وإلهامنا الذي منه ينبثق سمو الأخلاق. وذلك من دون الرجوع إلى الله، بل في الاستناد إلى قوى داخلية إنسانية محضة»[20]. ويُدرج الأنموذج الجمهوري المدهرن في مثل هذا التصور. غير أنه في نظر تايلر لا يساعد في الحل، لأنه «يثير عددًا من المشكلات في مجتمع تتعدد فيه تصورات الخير»[21]. وهي تصورات تراوح بين تصورات تناصر المعتقدات الدينية والروحية وتستند إليها أخلاقيًّا، وتصورات ملحدة تناهض الدين وتعتصم بالقدرات الذاتية المحضة. كما أن الفكرة الضمنية هنا التي تتضمن أن العقل لا يمكن أن يتحرر إلا بالانعتاق من الإيمان الديني فكرة مطعون فيها أصلًا ومرفوضة. ذلك أن ما من مانع يمنع أن يوفّق المرء، بحسب تايلر، بين الاستناد إلى العقل في توجيه سلوكه والانتماء إلى معتقدات دينية أو روحية، غير أن الأنموذج العلماني الفرنسي المتشدد، على سبيل المثال، ما انفك يسعى إلى تبرير التحرر الفكري والاجتماعي من وصاية الدين، باعتبار أن تحقيق اندماج مدني مُرضٍ، غير ممكن، ما لم يُقصَ الدين من الحيز العمومي إقصاءً تامًا. فهدف الجمهورية العلمانية هنا هو أن يعبِّر الأفراد، قبل كل شيء، عن ولائهم لهوية مدنية مشتركة وعن انخراطهم السياسي في سبيل الخير العام. ويعتبر التصور الجمهوري أن «محو» الاختلافات

---

(19) Taylor, *A Secular Age*, p. 195.

(20) المصدر نفسه، ص 245. يعترف تايلر بصعوبة أن يبرهن العقل الإنساني نشوء هذا النمط الأخلاقي الجديد الذي تراجع عن الإيمان. وتراه يسأل كيف يمكن الإعراض في ذلك الزمان عن قوة الدين التأليهية التي كانت تسكن حياة الإنسان، إن لم يكن ذلك من خلال استعمال أقوى للأفكار الأخلاقية التي ساهم الدين في إثباتها وتوطيدها. والواقع أن هذا التحول لم يكن ممكنًا في البدء إلا بفضل أشخاص مميزين. فهذا البديل الفكري الواضح للمسيحية لم ينشأ من لا شيء. فالأنموذج هذا موجود أصلًا في التراث الفكري الذي احتضنه العالم القديم. (ص 267).

(21) Taylor et Maclure, p. 43.

في الحيز العمومي هو الشرط الضروري للاندماج الاجتماعي ونجاحه. وغالبًا ما قُدمت المدرسة في هذا المنظور على أنها «المعبد الجمهوري»[22] (Sanctuaire républicain) الذي يصهر المكونات الاجتماعية صهرَ الوحدة والهوية الوطنية المشتركة. ولا ينكر تايلر أن التصور الجمهوري هذا يؤكد دور العلمانية في تحفيز الاندماج المدني وانخراط الأفراد في التفاهم والتفاعل والتعاون. فتراه لا يكتفي بذلك، لأن هذا التعاون في مجتمع متعدد الانتماءات الثقافية يتطلب أن نعترف أيضًا بالتشابهات والاختلافات وأن نحترمها[23]. ووظيفة العلمانية المنفتحة لا تذود عن المساواة الأخلاقية بين المواطنين وعن حرية الضمير والدين فحسب، بل تتعدى ذلك، فتعتبر الاعتراف بالتعدد واحترامه الشرط الضروري لتحصيل الاندماج المدني والسياسي الذي ينشده النظام الجمهوري وجميع المجتمعات بلا استثناء.

عززت النقاشات التي دارت في شأن التقرير الذي صدر عن لجنة ستازي[24] وقانون ارتداء الشارات الدينية الظاهرة في المدارس الرسمية في فرنسا (2004)، قيمتَي التحرر والاندماج. وهذا حال النقاشات الدائرة في شأن العلمانية في فرنسا. ويشير تقرير ستازي إلى إمكان انفتاح الأنموذج الفرنسي وتكيُّفه مع الحالات الاجتماعية الطارئة. وتوصلت اللجنة هذه في تقريرها إلى «أن العلمانية لم تكن يومًا نسقًا عقائديًا. فهي، على الرغم من ذلك، تمثّل قيمةً يشترك فيها الجميع ويضعها في صلب العقد الجمهوري. فالعلمانية تتآلف والتجارب الإنسانية، لأنها تهتم بالتطلعات الجديدة وبالموروثات التاريخية. وهي قادرة في الأوقات الحساسة أن تبتكر توازنات جديدةً وأن تكون محطّ آمال مجتمعنا»[25]. أوضح بعض الذين شاركوا في صوغ التقرير أن الهدف

(22) Taylor et Maclure, p. 44.

(23) Taylor et Bouchard, p. 138.

(24) لجنة ستازي هي اللجنة التي أنشأها جاك شيراك في 3 تموز/يوليو 2003 برئاسة برنار ستازي، وتكونت من 20 عضوًا، وتقوم مهمتها على التفكير في كيفية تطبيق العلمانية وفاقًا للظروف والمعطيات الاجتماعية الجديدة.

(25) Taylor et Maclure, p. 45.

في التشديد اليوم على الدهرنة في المؤسسات العامة صار غير متعلق بحرية الضمير، بل بالحفاظ على النظام العام من مخاطر التشدد الديني: «إن الضغط الممارس على الفتيات المسلمات، والمطالب المقدمة ذات الطبيعة الدينية في المؤسسات العامة مثل المدارس والمستشفيات والسجون، أقنعت المشاركين في اللجنة بضرورة العمل على صوغ قانون يمنع ارتداء الشارات الدينية الظاهرة في المدرسة الرسمية. فالجمهورية لا تستطيع أن تصمّ آذانها إزاء الصرخات اليائسة لتلك الفتيات المسلمات، والحيز المدرسي يجب أن يكون مكانًا للحرية وللتحرر. لذلك يجب على الدولة الفرنسية أن تؤكد من جديد التزامها العلمانية والحرية الفردية». إلا أن السؤال الذي يُطرح هنا، بالنسبة إلى تايلر: «ما الرابط المنطقي بين القانون الذي يمنع ارتداء الشارات الدينية الظاهرة في المدرسة الرسمية وحماية الفتيات المسلمات من الضغط والإكراه؟ وكيف يحمي هذا القانون الفتيات من المضايقات التي يتعرضن لها من جماعتهن؟ وكيف يمكن لهذا القانون أن يضع حدًا للمطالب غير العاقلة التي ترمي إلى التكيُّف في المؤسسات العمومية؟»، وجلّ ما نعرفه هنا «هو أن هذا القانون يحدّ من الحرية الدينية للتلامذة المسلمين واليهود والسيخ الذين يرتدون شارات دينية ظاهرة»[26].

بوجيز العبارة، يتضح لنا أن هناك أنموذجين أساسيين من العلمانية: **الأول** يستسيغه النظام الجمهوري، الأنموذج المتشدد. أما الثاني، الأنموذج المنفتح، فتعبِّر العلمانية «الليبرالية التعددية» عنه أفضل تعبير. كما أن في الإمكان أن يراوح كل منهما بين التشدد والانفتاح على التكيُّف. وهكذا يراوح الأنموذج الجمهوري بين التشدد والانفتاح المحدود وفاقًا للظروف الاجتماعية، في حين يراوح الأنموذج الليبرالي التعددي بين الانفتاح المحدود والانفتاح الرحب على مطالب التكيُّف. ولا تُعنى العلمانية في الأنموذج الجمهوري بالدفاع عن المساواة الأخلاقية وحرية الضمير وحدهما، بل تتعدى ذلك لتشمل تحرر الأفراد وبلورة هوية مدنية مشتركة تروم المصلحة الوطنية العليا. وتقتضي الهوية هذه أن يتخلى

(26) Taylor et Maclure, p. 46.

المواطنون في السياسة عن انتماءاتهم الدينية فيعزلوها في الحيز الخاص خدمةً للخير العام. وهو ما قال به روبسبيير (Robespierre) أحد كبار رجالات الثورة الفرنسية التي أنهت الحكم القديم وأقامت النظام الجمهوري، فاعتبر «أن روح الجمهورية هو الفضيلة وحب الوطن والتفاني الشهم الذي يضمّ كل المصالح الخاصة في المصلحة العامة»[27]. أما العلمانية الليبرالية التعددية، فإنها كنظام للحكم تسعى إلى الانفتاح على التنوع الثقافي وإيجاد الصيغة التوازنية الأنسب بين احترام المساواة الأخلاقية وحرية الضمير. فلا تتشدد العلمانية في النظام الليبرالي لمجرد التشدد إزاء حضور الدين في الحيز العمومي، لأنها تعترف بضرورة اللجوء إلى التكيف خدمةً للإنصاف. وهي، في بعض الأحوال، تسمح للحرية الدينية بأن تعبّر عن خصوصيتها في الدائرة العمومية شرط ألا يؤثر ذلك سلبًا في المساواة في احترام الاختلافات الأخلاقية.

ثالثًا: علمنة مؤسسات الدولة والأفراد

تقتضي العلمانية المعتدلة، على ما سبق ذكره، ألا ترتبط الدولة بالدين ارتباطًا عضويًا. إذ تستمد الدولة العلمانية قراراتها من السلطة السياسية التي انتخبها الشعب، فلا تعتمد توجهات الجماعات الدينية على الإطلاق. وحين نفترض أن حيادية الدولة إزاء الدين هي حيادية تعتق المؤسسات العمومية من الانحياز إلى دين معين على حساب الديانات أو المعتقدات الأخرى، لا نعني أنه يجب على الأفراد الذين يعملون في هذه المؤسسات (الموظفون) أن يحجبوا انتماءهم الديني. وبناء عليه، يسأل تايلر، ما هي تداعيات حيادية الدولة السياسية على أولئك الذين يعملون في مؤسسات الدولة، أي أولئك الذين يمثّلون الدولة التي أوكلت إليهم مهمات القيام بدورها ووظائفها؟[28]. لا شك في أن القانون الذي يمنع، في نظام علماني متشدد، ارتداء الشارات الدينية في المؤسسات العمومية (الحجاب على سبيل المثال)، هو، بالنسبة إلى تايلر، قانون يفرض في تطبيقه امتثال الجميع

---

(27) Taylor, *A Secular Age*, p. 204.

(28) Taylor et Maclure, p. 56.

من دون استثناء. إلا أنه لا يمكن اعتبار هذا القانون قانونًا محايدًا، لأنه قانون يقصي المعتقدات الدينية ويناصر المعتقدات المدهرنة[29].

إذا ما نظرنا إلى «العلمانية الجمهورية» (Laïcité républicaine) تبين لنا أن على الموظف الذي يعمل في مؤسسات الدولة ألا يرتدي شارات دينية ظاهرة تشير إلى انتمائه الديني، باعتبار أن الحيز العمومي الذي يقوم بخدمته هو حيز يسعى إلى خدمة الجميع من دون تمييز. ذلك أن ارتداء الموظف شارات دينية ظاهرة ربما يفسَّر على أنه عمل يربط عضويًا بين المؤسسة الرسمية التي يقوم بخدمتها والدين الذي ينتمي إليه. وأعرب جاك شيراك بصريح العبارة عن هذا الطرح في خطابه عن العلمانية في عام 2003: «يجب علينا أن نؤكد من جديد، وبقوة، حيادية الخدمة العمومية وعلمانيتها. ويُفرض على الموظف ألا يُظهر معتقداته وآراءه الخاصة، إذ إن دوره يجب أن يُعنى بخدمة الجميع وبالمصلحة العامة. وهذه هي القاعدة التي يستند إليها قانوننا، ذلك أنه لا يجوز أن يشتبه المواطن الفرنسي بسلوك ممثّل السلطة العمومية على أنه يميزه أو يضر به انطلاقًا من معتقداته الشخصية»[30].
وعلى الرغم من أهمية «ظاهر» الحياد، لا يعتقد تايلر أن ذلك يبرر قانونًا عامًا يمنع موظفي الدولة من ارتداء شارات دينية ظاهرة. فالأهم في ذلك هو أن يبرهن الموظف على أنه يمارس مهماته وخدمته على نحو محايد لا يشوبه الانحياز والتمييز بين المواطنين[31]. وهل يجوز لنا، بحسب ما يسأل تايلر، أن نعتقد أن الموظف الذي يرتدي شارات دينية ظاهرة يسيء إلى الحياد والمهنية وإلى ولائه للمؤسسة أكثر من الموظف الذي لا يرتدي مثل هذه الشارات؟ فهذا النوع من التعامل مع الاختلافات يعمّم ثقافة الخوف من الآخر في مجتمعات تتعدد فيها الأديان وتتلاقى. ولا ريب في أن يقتضي خيرُ المدينة أن تُنشر «ثقافة التعايش التي تفعّل التفاهم والاحترام المتبادل». وفي هذه الحال كيف لنا أن نعتاد شارات دينية لم تألفها الأكثرية إذا ما حُرم من الوظائف المهمة أولئك الذين يرَون في ارتداء مثل هذه الشارات تعبيرًا ضروريًا عن إيمانهم؟ وبناء عليه، «أفلا تساهم العلمانية

(29) Taylor et Bouchard, p. 148.

(30) Taylor et Maclure, p. 58.

(31) المصدر نفسه، ص 58.

المتشددة في الانطواء الجماعي أكثر من مساهمتها في العمل على الاندماج؟»[32].
واعتبر بعضهم أن فرض قانون عام يمنع الموظفين كافة من ارتداء شارات دينية ظاهرة هو فرضٌ مفرط لا يراعي التكيف العاقل. إلا أنهم، من ناحية أخرى، يؤكدون أن الدولة يجب أن تمنع ارتداء مثل هذه الشارات الدينية في جزء محدود من الوظائف العامة (العليا والمهمة) التي تمثّل الدولة وحياديتها في الدرجة الأولى. وهكذا يتّضح لنا أن «من الضرورة أن يُفرض ظاهر الحياد على نحو قوي على القضاة ورجال الشرطة وحراس السجون، خصوصًا أن هذه الوظائف تتمتع بسلطة العقاب على أشخاص في وضع حساس وضعيف»[33]. فالحياد الظاهر في هذه الوظائف الحساسة هو إذًا حياد صحيح وضروري، لأن غياب الشارات الدينية الظاهرة التي تعبِّر عن انتماءات خاصة هو عامل اطمئنان للمواطنين ضد الانحياز. الأمر الذي يقوي ثقتهم بمؤسسات الدولة فيحد من مخاوفهم عندما تمارس الدولة الحياد على نحو صريح لا يعتريه نقصان ولا التباس.

---

(32) Taylor et Maclure, p. 60.

«لا يعني البتة موقفنا هذا أنه يجب علينا أن نقبل أن يرتدي الموظفون جميع الشارات الدينية الظاهرة. فموقفنا يقتضي بالأحرى ألا نعمد إلى منع ارتداء شارات دينية لمجرد أنها دينية. فهناك أسباب أخرى تبرر مع ذلك هذا المنع. ويفضي بنا ذلك إلى الدخول في مسألة الحد من الحرية الدينية (...). كذلك لا يجوز أن يؤثّر ارتداءُ شارة دينية في سير الوظيفة وإنجاز مهماتها. فلا يمكن، على سبيل المثال، أن تقوم معلّمة بمهمات التعليم على نحو ملائم وهي ترتدي البرقع أو النقاب في الصف. ذلك أن التعليم يتحصّل بالضرورة من خلال التواصل من جهة، وهو ما يعني أن حجب الوجه والجسم هنا هو حجبٌ يقصي التواصل غير الشفهي. وإحدى مهمات المعلمة، من جهة أخرى، أن تقوم بالمساهمة في تطوير الحسّ الاجتماعي لدى التلميذ. وفي هذه الحال، فإن الاعتقاد بأن الحجاب الكامل يفرض مسافةً متزايدة بين المعلمة وتلامذتها هو اعتقادٌ صائب (...). في حين أن الحجاب (الذي لا يحجب الوجه) لا يمنع بذاته لا التواصل ولا الحسّ الاجتماعي. لكن هناك من اعتبر أن التلميذ في الصف الابتدائي لم يكتسب بعدُ الاستقلال (العقلي) الضروري حتى يفهم أن ليس عليه أن يتبنى الدين الذي تنتمي إليه معلمته (المحجّبة) وهي في موقع السلطة. فهذه الحجة جدية وتستحق أن تتمعّن فيها (...) وأن نطّلع أيضًا على الأبحاث التي تُعنى بمراحل النمو العقلي لدى الأطفال. وفي المقابل، يجب علينا أيضًا أن نأخذ في الحسبان أن الأطفال الذين يعيشون منذ صغرهم في جو من التعددية خارج المدرسة يستطيعون على نحو أسهل أن ينزعوا الغموض عن الاختلافات وأن يكونوا من ثَم أقل تسرّعًا في اعتبار هذه الاختلافات مصدرًا للتهديد. ويقتضي العيش الجيد في مجتمع متعدد، أن نتعلم أن الاختلافات في الهوية أمرٌ طبيعي» المصدر نفسه، ص 60-61.

(33) المصدر نفسه، ص 61-62.

هذا في شأن وضعية الموظفين. بيد أن هناك أيضًا مسألة الإرث التاريخي الديني الذي يجب على العلمانية أن تتعامل أيضًا معه. فهل يجب أن تُنزع من المؤسسات والأماكن العامة الآثار الدينية كلها التي بقيت في الدرجة الأولى من ثقافة الأكثرية التاريخية؟ أفلا يعني نزع الرموز الدينية من الأماكن العامة، بحسب تايلر، نزعًا يعمد إلى محو الماضي وإلى قطع الروابط التاريخية بين الماضي والحاضر؟ يعتبر تايلر أنه يجب على العلمانية أن تميز بين الأنماط الدينية التي تفعل في المؤسسات العمومية والإرث الثقافي الذي يطبع بنية المجتمع التاريخية. ففي كندا، على سبيل المثال، كان القانون القديم يحدد يوم الأحد يومًا للعطلة. وهناك أيضًا الامتيازات التي مُنحت سابقًا للكاثوليك وللبروتستانتيين في تعليم الدين في المدارس الرسمية، وتلاوة الصلاة قبل بدء جلسات المجلس البلدي، وفرض استعمال الكتاب المقدس في المحاكم حتى يحلف الشهود عليه. لا شكّ في أن مثل هذه التدابير تعطّل مسرى الاندماج في مجتمع متعدد الثقافات. لذا يرى تايلر وجوب «أن يُلغى القانون الذي كان يفرض على المحال التجارية أن تغلق أبوابها أيام الآحاد، لأن هذا القانون يعتمد معيارًا مسيحيًا في القانون الوضعي. فالملحدون واللاأدريّون وأعضاء الجماعات الدينية الأخرى يُفرض عليهم في هذه الحال أن يحترموا قانونًا يُستخرج مباشرة من الدين المسيحي»[34]. إذ تعبّر هذه الأمثال كلها عن أنماط دينية تفعل في المؤسسات العامة وتؤثّر في وظيفتها. وهذا يعني أن المستفيدين الوحيدين من الأنماط الدينية هذه هم المسيحيون لا الذين يشعرون في مثل هذه الحالات بالغبن وبإجبارهم على احترام معايير لا تتماشى ومعتقداتهم الخاصة.

الحقيقة أن بعض الممارسات أو الرموز الدينية التي تُعزى إلى ثقافة الأكثرية لا تُلزم أولئك الذين لا ينتمون إليها. وهذه حال الممارسات والرموز الدينية التي يقتصر وجودها على قيمة تراثية بدلًا من تأثيرها في الانتظام العام. فالصليب الذي يوجد في مون رويال (Mont Royal) في مونتريال، على سبيل المثال، لا يعني أن مدينة مونتريال تطابق بين توجّهاتها السياسية والمعتقد الكاثوليكي، ومن ثَم لا يفرض

(34) Taylor et Bouchard, p. 152.

ذلك أي التزام أخلاقي أو سياسي على غير الكاثوليكيين. فالصليب هذا لا يعدو كونه يمثّل رمزًا يشهد على حقبة زمنية من تاريخ كيبك[35]. ولذلك لا يجوز افتراض التناقض بين الرموز الدينية في الأماكن العامة وحرص المجتمع على العلمانية، ولا سيما حين تتجلى هذه الرموز كمعلم أثري يذكر بالماضي فحسب، ولا يعبّر البتة عن نية المؤسسات العمومية في أن تتطابق عضويًا وهذه الرموز التراثية.

لا تتنافى إذًا الشارات الدينية الظاهرة التي يرتديها الموظفون في المؤسسات والإدارات العامة هي والطابع العلماني للحيز العام. فمنع ارتداء مثل هذه الشارات في المؤسسات العمومية لمجرد منعها من دون أسباب موجبة أو حجج مقنعة يثير، بحسب تايلر، الشك إزاء الأنموذج العلماني المتشدد أو المدهرن. فهذا الأنموذج يصوِّر حضور المعتقدات الدينية الفئوية والمتخاصمة في الحيز العمومي على أنه حضورٌ يحمل الكثير من المخاطر على أمن المجتمع السياسي ويهدد استقرار النظام العام. كما أن تنوّع المعتقدات الدينية، من ناحية أخرى، لا يتوافق وثقافة الأكثرية التي تتجلى في بعض من الرموز الحاضرة في الوسط العام. وهي رموز شاهدة على ذاكرة المجتمع التاريخية منذ تأسيسه حتى حاضره. فكيف لنا أن نوفق بين تكيُّف المعايير العامة وبعض المطالب الدينية في الحيز العمومي من غير أن تؤثر هذه المطالب في أنماط عيش الأكثرية وقيمها وعاداتها الراسخة في المخيال الاجتماعي، حتى لا يثير ذلك حفيظتها واستياءها فتنظر إلى جماعات الأقلية الدينية نظرة حذر ومعاداة؟ ويسأل سائل: هل يهدد الانفتاحُ على المعتقدات الدينية مقومات العلمانية التي تقوم على فصل الدين عن الدولة؟ وهل يكون قبول مطالب التكيّف الدينية التي تطالب بها الجماعات العرقية أو الأقليات الثقافية قبولًا لا يراعي روح المعايير العامة وخصوصًا المساواة وحياد الدولة القانوني والسياسي؟ وإذا كان هناك من توافق بين المعايير العامة ومطالب التكيُّف الدينية، فما هو المسوغ القانوني أو الفلسفي الذي يجيز مثل هذا التوافق في مناقضة صريحة للتقليد الديمقراطي الليبرالي الذي ساد منذ قرون عدة؟

---

(35) إن هذا الصليب الذي نُصب في عام 1924 يذكّر بوعد ميزوناف (Maisonneuve) في 6 كانون الثاني/ يناير 1643، وهو مؤسس مونتريال، في أن يقيم صليبًا من خشب في مون رويال إذا ما نجت المستعمرة الفتية من الفيضانات.

رابعًا: ضرورة التكيُّف القانونية

يعتبر عدد من أهل الفلسفة والقانون أن مطالب التكيُّف[36] الدينية تتناقض ومبادئ العدالة الاجتماعية التي تقوم عليها الأنظمة الديمقراطية الليبرالية. ولا يقتصر رفض هذه المطالب على فئة القانونيين والمثقفين، بل تعداه إلى عامة الشعب[37]. ومن الأسباب التي تبرر رفض مطالب التكيُّف أن هذه المطالب تخالف المعايير العامة ونظام المؤسسات العمومية المتعارف عليهما في فلسفة العقد الاجتماعي الحديث. ومعلوم أن نظرية العقد التي تؤسس شرعية الحكم هي نظرية وُجدت قبل الحداثة، إلا أن ما يميز المعايير التي يقوم عليها العقد الاجتماعي الحديث، إنما هو إقصاء التقليد والدين من العملية التأسيسية التي تنهض بالاجتماع الإنساني المشترك[38]. وتعتمد هذه المعايير المساواة سبيلًا

---

(36) يدل مصطلح التكيُّف (Accommodement) على «المساواة في الاختلاف. وبواسطة بعض الترتيبات، يقوم التكيُّف على معالجة أشكال التمييز الناجمة أحيانًا عن تطبيق معيار أو قانون عام هو في الأصل شرعي. ففي بعض الحالات، يؤدي تطبيقُ قانون أو معيار عام إلى ضرر بخصوصية شخص أو فئة من الأشخاص لم يكن القانون أو المعيار لينظر في شأنها. ذلك أن المجتمع يرمي عادة إلى التشريع خدمةً للأكثرية. ما يعني أن القانون ليس أبدًا محايدًا بالكامل. لذلك «يقتضي واجب التكيُّف اعتمادَ التمييز، وهو ما يجب أن تحدده شرعات حقوق الإنسان. وهكذا تحدد شرعة حقوق وحرّيات الشخص في كيبك في بندها العاشر ثلاثة عشر سببًا للتمييز يستند إليها مطلب التكيُّف. وتعزى هذه الأسباب في الأساس إلى الخصوصيات الظرفية (كحَمل والحالة المدنية) أو الخصوصيات المستدامة (الجنس ولون البشرة والإعاقة) أو الخصوصيات الاجتماعية والثقافية (الدين واللغة... إلخ)». (Taylor et Bouchard, p. 63). غير أن عمل اللجنة الاستشارية المكلفة دراسة مسائل التكيُّف، كما يؤكد ذلك عنوانها، ينحصر في دراسة المطالب المرتبطة بالاختلافات الثقافية والعرقية والدينية.

(37) يشير بعض الإحصاءات التي ذكرها تقرير اللجنة الاستشارية إلى رفض الكيبكيين الذين لغتهم الأم الفرنسية مطالب التكيُّف بنسبة 71.7 في المئة. في حين وصلت نسبة رفض التكيُّف إلى 35.2 في المئة في أوساط الكيبكيين الذين ليست الفرنسية لغتهم الأم. وهناك العديد من المهاجرين المسلمين الذين اعتبروا مطالب التكيُّف الدينية مطالب تساهم في تنامي الأصولية والتطرف الديني كما هي الحال في بلادهم الأم. ورفض 45 في المئة من الكيبكيين من أصول غير كندية - فرنسية أن تقام في الجامعات قاعاتٌ دائمة للصلاة. كما رفضت الفئة نفسها بنسبة 56 في المئة ارتداء الفتيات المسلمات الحجاب في مباريات كرة القدم، وأعلنت هذه الفئة رفضها ارتداء الموظفين الحجاب في المؤسسات العامة بنسبة 40 في المئة، وارتداء الحجاب في المدرسة بنسبة 43 في المئة (Taylor et Bouchard, p. 66).

(38) Taylor, *A Secular Age*, p. 188.

منصفًا لاحترام الجميع من دون تمييز، لأن «الوجهين البارزين للحضارة الحديثة هما مكانة الاقتصاد المركزية وأهمية المساواة في تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية»[39]. ولا تكون المؤسسات العامة منصفةً هنا إلا إذا اعتمدت معايير أخلاقية مقبولة تحدد توزيع المنافع والواجبات الناتجة من التعاون الاجتماعي[40]. ومعروف أن فلسفة العقد الاجتماعي تضبط ذلك التعاون على نحو أكيد، إذ لا يمكن قبول أي ممارسات أو مطالب قد تخالف المعايير العامة وأهدافها التي جرى التوافق عليها لتدبير شؤون المدينة. وإذا كان بعضهم يؤكد مشروعية مطالب التكيُّف الدينية باعتبارها تنبثق من مبادئ عمومية، مثل الحق في المساواة وفي حرية الضمير، فإن بعضهم الآخر يعتبر المطالب هذه منحازةً وغير عادلة ومن ثم مخالفة لقيم الديمقراطية الليبرالية الأساس[41].

يشترط هذين الموقفين المواطنون في الحيز العمومي، وينقسم في شأنهما

(39) Taylor, *A Secular Age*, p. 179.

(40) نود هنا التذكير، بحسب رولز، أن فكرة التعاون الاجتماعي والسياسي هي إحدى الركائز التي تقوم عليها المجتمعات الديمقراطية. ومن أشد الأفكار قدرة على تأصيل المفهوم السياسي لعدالة النظام الديمقراطي: «فكرة المجتمع باعتباره نظامًا منصفًا من التعاون الاجتماعي. وصيغت هذه الفكرة المركزية بالترابط مع فكرتين رفيقتين أساسيتين: فكرة المواطنين (أولئك المنخرطون في التعاون) باعتبارهم أشخاصًا أحرارًا ومتساوين، وفكرة مجتمع حسن التنظيم، أي مجتمع منظم تنظيمًا فاعلًا بواسطة مفهوم عام للعدالة». انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 38.

(41) رفضت أغلبيةُ الكيبكيين الفرنسيين مطالب التكيُّف العرقية والدينية بوصفها تهدد أسس مجتمعهم التاريخية وقيمهم الديمقراطية العلمانية. واعتبر بعضهم أن «مطالب التكيُّف تصب دائمًا في اتجاه واحد هو المهاجرون (باعتبارهم المطالبين الأساسيين بالتكيف). ولا يمكن أن تُرفض لهم هذه المطالب خوفًا من أن يصوّروا على أنهم مستهدفون (الاتهام بمعاداة الغريب والعنصرية). لذلك وحدهم الكيبكيون الفرنسيون هم الذين يتراجعون أمام هذه المطالب (...) وإن أصحاب مطالب التكيُّف، إذ يرفضون الثقافة الكندية الفرنسية يظهرون أنهم غيرُ معنيين بأحوال الفرانكوفونية الكيبكية ويقدَرها، وبالصراع المستدام للحفاظ على وجودها. وبتعبير آخر، لا يُظهر هؤلاء اهتمامًا بالذاكرة الكندية الفرنسية. فهم لا يأبهون بالكفاح القومي الخاص بكيبك. وبسبب دياناتهم التقليدية (أو القديمة)، تراهم يساومون على أثمن ما أتت به الثورة الكيبكية الهادئة (Révolution tranquille)، أي المساومة على: أ- اللغة الفرنسية التي باتت مهددة في أثر موجات المهاجرين غير الفرانكوفونيين، ب- مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة الذي يصطدم بعادات ذكورية مترسخة، ج- علمانية مجتمعنا، أي ممارسة الدين في الدائرة الخاصة». انظر: Taylor et Bouchard, pp. 67-68.

المشترعون والقضاة في المنتديات الرسمية، ويتداولهما المنظرون المعاصرون في نقاشاتهم الفلسفية السياسية[42]. وعلى الرغم من هذه الاختلافات التي تتعلق بأحقية التكيُّف أو بطلانه، بيّن بعض الإحصاءات في كيبك، بحسب تقرير اللجنة الاستشارية، أن مواطنين كثيرين استندوا في رفضهم مطالب التكيف إلى قناعات خاطئة ومعلومات مغلوطة. ذلك أنه «في البداية كان مصطلح التكيُّف العاقل مصطلحًا تقنيًّا يستخدمه القضاة (...) واليوم يُستخدم في اللغة الشعبية على نحو يُساء فهمه. إذ تحول فهم هذا المصطلح من السبيل إلى فرض المساواة في حالة عينية فردية تعاني وطأة التمييز، فأضحى يشير إلى ضمّة من التدابير (Arrangements) تُعنى بإدارة النزاعات بين قيم أو حقوق تنشب خصوصًا في العلاقات الثقافية والدينية. وانطلاقًا من هذا المعنى الشعبي، يفقد التكيُّف العاقل روابط القربى بفكرة المساواة ويُسندُ إليه بعدٌ جماعي ما كان ليحتمله بالضرورة في الأصل»[43]. فضلًا عن ذلك، كان لوسائل الإعلام الكندية، بحسب تقرير اللجنة الاستشارية، الأثر الخطر في تشويه صورة التكيُّف وترويج مساوئه، خلافًا لحقيقة الأمر في الواقع. فإذا بالفرق كبير بين حقائق التكيُّف على أرض الواقع وما يروج له الإعلامُ الكندي الذي ما فتئ، بمناهضته التكيُّف، يؤثّر سلبًا في آراء المواطنين ويُثنيهم عن التبصّر موضوعيًّا في هذه القضية وفي أحقيتها القانونية.

تبيِّن هذه الإحصاءات أن مطالب التكيُّف نادرًا ما تسلك طريق القضاء والمحاكم، لأن المتنازعين يتوصّلون في كثير من الأحيان إلى تسوية قوامها النقاش والتوافق. فأمام المعنيين بمطالب التكيُّف، بالنسبة إلى تايلر، سبيلان لا ثالث لهما. فإما أن يسلك التكيفُ سبيل القضاء الذي يفرض حكمًا قهريًّا يُلائم فريقًا ويدين الآخر. وتكون نتيجة ذلك وجود خاسر ورابح. وإما أن يستند التكيُّف إلى روح عالية من المواطنة المسؤولة التي تقتضي التفاعل والتداول. ويؤيد تايلر بشدة هذا النوع من المواطنة التي تتوسل بحلول قوامها «تسوية

(42) Taylor et Maclure, p. 81.

(43) Pierre Bosset, «Les Fondements juridiques et l'évolution de l'obligation d'accommodement raisonnable,» dans: *Les Accommodements raisonnables: Quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous*, sous la direction de Myriam Jézéquel (Montréal: Éditions Yvon Blais, 2007), p. 1-2.

تداولية» (Ajustement concerté) بين الجهتين المتنازعتين على قاعدة «الصدق والاحترام المتبادل والمُرونة والروح الخلّاقة»[44]. وتجدر الإشارة إلى أن أبرز مطالب التكيُّف التي تثير الإرباك السياسي والتخبط الاجتماعي هو المطالب التي تُعنى بتكيُّف القوانين العامة والحرية الدينية في مجال الصحة ومجال التربية. وركز بحث اللجنة الاستشارية وعملها على المعتقدات الدينية في هذين المجالين، ذلك أن مطالب التكيُّف الدينية تمثّل وحدها 78.2 في المئة من المجموع العام لمطالب التكيُّف[45]. فالحرية الدينية، بحسب تايلر، هي حرية تحميها المؤسسات الوطنية والدولية. ولا تقوم هذه الحماية على الذود عن حرية الانتماء إلى معتقدات دينية فحسب، بل على الذود عن الممارسة الدينية الحرة أيضًا، من خلال حق العبادة والطقوس ونشر الإيمان. ويشير البند 18 من الميثاق العالمي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية إلى هذا النوع من الحماية: «لكل شخص الحق في حرية الفكر والضمير والدين. وينطوي هذا الحق على حرية المرء في أن يختار ويتبنى دينًا أو معتقدًا معينًا، ومن ثم على حرية ظهور دينه أو معتقده في الحيز العام أو في الحيز الخاص، معتقدًا فرديًّا كان أم جماعيًّا. ويشمل الظهور هذا العبادة وممارسة الطقوس والتعليم»[46]. الأمر الذي يعني أن الحرية الدينية لا تستقيم بالكامل إلا في الممارسة الحرة الظاهرة للدين. واعتبر تايلر أن مفهوم الممارسة الحرة هذه يقتضي في العمق واجب التكيُّف القانوني كلما اتضح أن المعايير القانونية العامة هي معايير لا تسمح للفرد بأن يمارس ما يمليه عليه واجبُه الديني على أكمل وجه.

هناك بلدان أيضًا، مثل كندا والولايات المتحدة الأميركية تؤكد اليوم ضرورة أن تُفتح المؤسسات العامة والخاصة، في بعض الحالات، على الاجتهادات القانونية للحرية، فتُكيِّف معتقدات الأقليات الدينية وممارساتها. ويُعتبر معيار التكيُّف جزءًا لا يتجزأ من مقومات القانون العام الأشمل ومقتضياته. ويضمن هذا

---

(44) Taylor et Bouchard, p. 64.

(45) المصدر نفسه، ص 80.

(46) المفوضية العليا لحقوق الإنسان، الميثاق العالمي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وقد اعتمدته الجمعية العمومية للأمم المتحدة في 16 كانون الأول/ ديسمبر 1966. انظر: Taylor et Maclure, p. 83.

المعيار تطبيقًا أفضل لحق المساواة في الحريات تجاه فئات معينة من المواطنين هم الأقليات. وتظهر الحاجة إلى التكيُّف، بحسب تايلر، كلما اتضح أن تطبيق القوانين العامة يُنشئ حالًا من التمييز غير المباشر بحق أشخاص يتمايزون جسديًّا وثقافيًّا من الآخرين (الوضع الجسدي أو الصحي والعمر والعرق واللغة والدين). ويُبرر هذا التمييز عادة في كون المعايير العامة معايير تنبثق من الأغلبية الثقافية أو من الحالات التي درجت الأكثرية على تطبيقها. ولا عيب، على سبيل المثال، بالنسبة إلى تايلر، في أن تكون قواعد العمل هي قواعد أكثرية العمال التي تضبط شروط العمل وتحتكم إليها المعتقدات الشخصية. وربما لا تراعي قواعد عمل الأكثرية هذه وضع امرأة حامل أو معوّق جسدي أو معتقد شخص معين تملي عليه عقيدته الدينية أداء بعض الفروض (العبادة أو اللباس أو المأكل). فلذلك يجب علينا أن ننظر إلى هؤلاء الأشخاص بعين الانفتاح، فنعمد إلى تكييف دوام العمل وشروطه على نحو يسمح لهم بالتعبير عن خصوصيتهم[47]. أقرت محاكم بعض الدول أيضًا، وجوب التكيُّف في بعض الحالات، باعتبار أن القوانين العامة تؤكد أحقية هذا المنحى وأن التكيُّف ينبثق من الحقوق والحريات الأساسية التي ترعاها شرعات حقوق الإنسان[48]. ومن هذه الحقوق الحق في المساواة ورفض التمييز السلبي وحرية الضمير والمعتقد والدين. فمطالب التكيُّف الدينية هي مطالب تستند إلى حقوق الفرد الأساسية، ولا يمكن تدبرها والتعامل معها انطلاقًا من اعتبارات سياسية ضيقة أو ظرفية[49]. ولا يُعتبر التكيُّف مجرد وسيلة ضرورية

---

(47) Taylor et Maclure, pp. 84-85.

(48) ويل كيمليكا، أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، 2ج، عالم المعرفة؛ 377-378 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011)، ص 21. يستند مبدأ التكيُّف القانوني إلى النهج السياسي الليبرالي المنفتح على الاعتراف بالتعددية الثقافية. وتستمد التعددية الثقافية هذه مشروعيتها، بحسب كيمليكا، من الاجتهادات والتفسيرات للقوانين العامة والدولية. «إن الخطابات السياسية والمعايير المشروعة للتعددية الثقافية التي دفع بها القانون الدولي والمنظمات الدولية هي تطور طبيعي ومنطقي لمعايير حقوق الإنسان العالمية، وهي تعمل في داخل ضوابط تلك المعايير. وبهذا المعنى، فإنها تعمل على تعميق ثورة واسعة لحقوق الإنسان وعلى تدعيمها». (المصدر نفسه).

(49) يُعتبر معيار التكيُّف العاقل في القانون الكندي «واجبًا قانونيًا يطبَّق في حالة من التميز. ويقوم الواجب هذا على تكييف معيار أو ممارسة ذات بعد شامل ضمن حدود المعقول، وذلك من=

تستهدف «تثاقف» (Acculturation) الأقليات العرقية حتى استيعابها في ما بعد في ثقافة الأكثرية.

يسأل سائل أيضًا، هل أن القيّمين على مسائل التكيُّف هم على صواب عندما يراهنون بانفتاحهم على التكيُّف لتحقيق التثاقف؟ ما يعني «أنهم يُقبلون في بداية الأمر على مطالب التكيُّف آملين في نهاية الأمر أن يؤدي ذلك إلى انخراط الجماعات المطالبة به في المعايير العامة والانصياع لها»[50]. فمطالب التكيُّف مطالب تنبثق من الحق الأساسي (Droit Fondamental) لا من التسويات السياسية. ولا تُعدّ هذه المطالب ظرفيةً تستهدف على سبيل المثال عملية التثاقف، لأنها تستمد شرعيتها على وجه الحصر من قوانين الدستور. ولا يختلف منظور الفلسفة السياسية عن المنظور القانوني في تأكيد أحقية التكيُّف وضرورته الإنسانية. فهناك فلاسفة عدة، حتى الليبراليون منهم، يؤكدون شرعية التكيُّف من خلال مواقفهم الداعمة التعدد الثقافي أو «سياسة الاعتراف». والواقع أن إحدى الحجج الأساسية التي يسوقها أولئك الذين يناصرون التعدد الثقافي كمعيار سياسي عمومي، هو أن بعض المعايير العمومية لا يعدّ حياديًا أو غير منحاز من وجهة النظر الثقافية أو الدينية. فالتكيف لا يطعن إذًا في شرعية معيار عام، وإن كان هذا المعيار يستند إلى حد بعيد إلى ثقافة الأكثرية. وبيت القصيد هنا هو الشروع في تكييف المعيار العام وبعض المطالب العاقلة التي تطالب بها الأقلية، والتي لا تتعارض وروحية القوانين العامة والدستور. فلا يجوز، على سبيل المثال، أن تلغى روزنامة الأعياد وأيام العطلة الرسمية، والحجة الوحيدة في ذلك أن هذه الروزنامة تستند في مجتمع تعددي إلى ثقافة الأكثرية وانتمائها التاريخي. وفكرة الإلغاء هذه هي فكرة غير شرعية، إذ لا يُعد اعتماد مثل هذه الروزنامة ضربًا يميز الأكثرية ويقصي الأقليات. ذلك أن المعايير العامة تستند عادة في مقدار كبير إلى سياق ثقافي تحكمه الديموغرافيا والتاريخ. وبما أن المعايير العامة هي معايير شرعية تراعي في مطاويها ثقافة الأكثرية على نحو غير مباشر، وجب عندئذ أن تؤخذ بعض

= خلال معاملة شخص ما معاملةً خاصة ومختلفة، من دونها، يصبح هذا الشخص في حكم الجزاء الذي يفرضه المعيار العام». انظر: Pierre Bosset, dans: Taylor et Maclure, p. 85.

(50) Taylor et Bouchard, p. 96.

التدابير القانونية لتكيّف مطالب الأقلية الدينية ضمن ما يسمح به القانون العام (احترام المساواة وحرية الآخر)[51]. وفوائد التكيُّف هذه جمة، بالنسبة إلى تايلر، وأهمها استقامة التعاون الاجتماعي على قاعدة الإنصاف ومن ثم تحفيز الاندماج السياسي. ورأس الكلام في ذلك هو أن طرح الاعتراف بالتنوع الثقافي وبمطالب التكيُّف هو طرح يستند إلى العدالة الاجتماعية والقانون العام. وفي سياق الفلسفة الأخلاقية التي يناصرها تايلر، تستمد فكرة التعددية الثقافية أصولها القانونية من تأويل الحقوق والحريات الأساسية التي لا يمكن إرجاعها إلى مجرد معايير أخلاقية ثقافية نسبية.

خامسًا: المعتقدات الجوهرية والتذوقات التفضيلية

لا يتوافق الجميع على اعتبار مطالب التكيُّف الدينية مطالب شرعية. غير أن هناك عددًا من مطالب التكيُّف التي لا يقبل العقل السوي الطعنَ في شرعيتها، مثل حال المعوّقين جسديًا والنساء الحوامل. وأحد الأسباب التي يسوقها الذين يرفضون المساواة بين مطالب التكيُّف الخاصة بالمعوّقين جسديًا ومطالب التكيُّف التي تُعنى بالممارسات والشارات الدينية، هو أن في الحالة الأولى فُرضت الإعاقة قصرًا على المعوّق، ولا قدرة له على أن يتخلص منها. في حين أن المعتقدات والممارسات الدينية تنتج في الحالة الثانية من اختيار حر لا يُلزم إلا صاحبها، بما في ذلك المسؤولية الفردية عن احترام الفروض والطقوس التي تُلزِم بها هذه المعتقدات[52]. ويكمن السبب الرئيس في رفض بعضهم مطالب التكيُّف لأنها

(51) رفضت المحاكم، بحسب تايلر، أن يُعوِّض الموظفُ أيام العطلة الخاصة التي يطلبها لأسباب دينية بأيام أخرى أو أن يُحذف أجر هذه الأيام من الراتب الشهري. ذلك أن بند «العطل الخاصة (Congés spéciaux) التي تنصّ عليها الاتفاقات المشتركة يفسح في المجال لاستعمال هذه العطل لأسباب أخرى غير التي ينص عليها صراحة هذا البند (وفاة أحد أعضاء العائلة والزواج... إلخ). واعتبرت المحكمة أن استخدام بند العطل الخاصة لأسباب دينية هو استخدام مبرّر بالكامل». انظر: Taylor et Bouchard, p. 94.

(52) «إن المقارنة بين تكيُّف الإعاقة الجسدية والتكيُّف لأسباب دينية مقارنة مضلّلة، ذلك أن المعوّق لم يختر أو يرغب في إعاقته. (...) ويجب على المتدين أن يتحمّل المسؤولية التي تتعلق بالواجبات التي تفرضها الطقوس التي اختارها إزاء المجتمع المدني العلماني» (الحركة العلمانية الكيبكية، «مطالب =

مطالب صادرة في أغلب الأحيان عن أشخاص أو جماعات متشددة ترفض الاندماج[53].

بيد أن الأديان تشمل، كما هو معروف، جملة من العقائد والممارسات قادرة على التأقلم والأوضاع الواقعية التي تفرضها التطورات العلمية والثقافية والسياسية والاجتماعية والفنية. وهذه المرونة بالذات التي ما فتئت تبرهن عنها الأديان التاريخية في تحديث معتقداتها وفاقًا لمقتضيات الظروف هي، بالنسبة إلى تايلر، ما يحفّز أعضاءها على التمسّك بها والذود عنها: «فالتقاليد الدينية غالبًا ما تقدم استثناءات عن القاعدة عندما تكون حياة الأفراد أو عافيتهم مهددة»[54]. وبما أن الأديان ليست منظومات عقائدية متصلبة تعاند التغيير، كان من المستحسن أن يُطالب المؤمن بأن يُكيِّف معتقداته الدينية والقواعد العامة وليس العكس، أو أن يتحمّل فرديًا المسؤولية الكاملة إزاء ما تمليه عليه التزاماتُه الإيمانية. ومن هذا المنطلق، اعتبر بعضهم المعتقدات الدينية نوعًا من التذوق الذاتي «التفضيلي» (Préférenciel)، شأنها في ذلك شأن التذوقات الخصوصية التي لا يمكن بتّ أمرها موضوعيًا. وبناء عليه، ليس لنا، كما يعتقد براين باري، أن نميزها أو نعاملها على نحو مختلف، سواءٌ كان ذلك يُلائمها أم يعارضها. وبوجيز العبارة، لا تُلزم المعتقدات الدينية المؤسسات العمومية بحمايتها والعمل على تكييفها وفاقًا للحاجة. فحياد المؤسسات العامة، بالنسبة إلى براين باري، القاعدة الأساس التي تنهض بقيم المساواة والعدالة الاجتماعية في المجتمعات الديمقراطية العلمانية. ويقتضي الإنصاف، على سبيل المثال،

= التكيُّف الدينية غير مقبولة». Mouvement laïque québécois, «Les Demandes d'accommodements religieux sont irrecevables,» *Cité laïque*, no. 8 (Hiver 2007), <http://www.mlq.qc.ca>.

و«تتحمّل الدولة، على سبيل المثال، أعباء كلفة العلاج لشخص مصاب بمرض السرطان، أما في ما يتعلق بالتذوقات الشخصية المكلفة، فيتحمل أصحابها كلفتها ومسؤوليتها. فكثر يتساءلون لماذا يجب على الدولة أن تكيّف معاييرها لتتلاءم والخيارات الشخصية الدينية، ولماذا يجب عليها في بعض الأحيان أن تتحمل كلفتها. ألا يعني ذلك أن يعامَل الاختيار الديني معاملة تفضيلية غير مقبولة بالنظر إلى الاختيارات الشخصية الأخرى». انظر: Taylor et Bouchard, p. 144.

(53) المصدر نفسه، ص 146.

(54) المصدر نفسه، ص 144.

بالنسبة إلى باري، أن يُعَامل الجميع على نحو مماثل لا يقبل التمييز ولو بجزء يسير. وبتعبير آخر، يجب أن يُعترفَ للمواطنين بالحقوق عينها والحريات عينها والإمكانات عينها، وأن تُوفَّر لهم جميعًا الموارد والقدرات الضرورية لإنجاز تطلعاتهم ومشروعاتهم الخصوصية. وللفرد أن يختار الغايات والأهداف التي سيسعى إلى تحقيقها وفاقًا للمعنى الذي يحدده في تصوّره الخير والكون. ولا تُلزم الفروض والالتزامات الدينية (العبادة والممارسات والصلاة واللباس والشارات) مؤسسات الدولة، لأنه لا يمكن مطالبة هذه المؤسسات بالعمل على تكييف القانون العام والمعتقدات الدينية. ذلك أنها مؤسسات ترمز في الأصل إلى حياد موضوعي إزاء الاختلافات النسبية[55]. ورأى تايلر في طرح باري طرحًا صائبًا، إلا أنه أهمل مسلّمتين أساسيتَين يستند إليهما تسويغ مطالب التكيف العاقل. ترسم المسلّمة الأولى أن القوانين العامة التي يُطالَب عادة بتكييفها هي قوانين تُحدث تمييزًا غير مباشر (أو غير مقصود) بحق أعضاء بعض الجماعات الدينية الأقلية. وتَقضي المسلّمة الثانية أن المعتقدات الصادرة عن الوعي، بما فيها المعتقدات الدينية، تمثّل نوعًا خاصًا من الاعتقاد لا يمكن مقارنته بالتذوقات الذاتية التفضيلية. لذلك تحتاج المعتقدات الدينية إلى حماية قانونية خاصة. ففكرة التكيُّف العاقل فكرة ابتكرتها المحاكم في أول الأمر للسماح بتصحيح تمييز قانوني غير مباشر[56].

---

(55) Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), p. 35.

(56) Taylor et Maclure, p. 93.

حتى يتمكن الأفراد من الاستفادة فعلًا من فسحة الخيارات المتاحة نفسها، يجب على القواعد العامة التي تضبط السلوك ألا تميز فئة معينة من الأفراد وتهمل فئة أو فئات أخرى. وتُبرَّر مطالب التكيُّف، بحسب تايلر، عندما يتّضح كما رأينا سابقًا أن القواعد أو القوانين العامة لا تعبر صراحة عن حياد أكيد صريح: «فكيف لنا أن نُنكر، على سبيل المثال، أن الروزنامة الخاصة بالدين المسيحي لا تفرض تحديات على المؤمنين اليهود والمسلمين لا يعرفها المؤمنون المسيحيون؟ أفليس من الحق القول إن الروزنامة هذه تسهّل على وجه العموم عمل المسيحيين وأداءهم لواجباتهم الدينية وممارسة تقاليدهم، في حين أن هذا ليس حال أعضاء الديانات غير المسيحية؟ لذلك يقتضي الإنصاف في بعض الحالات أن نرتب استثناءات وتعديلات ضروريةً (ترتيب دوام العمل وحيزه وعطلة الأعياد الدينية والسماح بارتداء شارات دينية ظاهرة ... إلخ). كذلك هو حال المعايير المستخدمة في نوعية وجبات الطعام المقدمة في المستشفيات والمدارس والسجون أو في الرحلات الجوية التي تحضّر وفاقًا لخصوصية الأكثرية. =

الواقع أن حجّة التمييز غير المباشر (تمييز تنشئه القوانين العامة) التي يستند إليها تبرير مطالب التكيُّف، حجة قانونية تقترن بحجة أخرى لا تقل أهمية عنها، عنيت بها الحجة الأخلاقية. ومن مقتضيات هذه الحجة أن يميز المرء، بحسب تايلر، مطالب التكيُّف الدينية فيعتبرها مطالب جوهرية محقة، رافضًا إدراجها كما أراد بعضهم في مجرد تذوقات تفضيلية لا تعدو كونها مثل غيرها ميولًا عرضية متقلبة. وتأتي هذه الحجة الأخلاقية لتثبت هذا الطرح وتدعمه، لأنها تُعرض عن المقارنة بين المطالب الدينية وباقي التذوقات. وذلك انطلاقًا من أهمية هذه المطالب الجوهرية لما لها من دور محوري في بنية الفرد الأخلاقية وفي هويته ونمو هذه الهوية وتوجيهها وجوديًا. وهكذا: «كلما زاد ارتباط المعتقد (أو تصور الخير) بشعور الفرد وبـ «نزاهته الأخلاقية» (Intégrité morale)، أو كلما أصبح المعتقد هذا شرطًا يحثّ الفرد على احترام ذاته، زادت قوة الحماية القانونية التي يجب أن يستفيد منها هذا المعتقد»[57]. وتتيح معتقدات الفرد الجوهرية أن يكوِّن هويته الأخلاقية ويمارس ملكته العقلية في إصدار أحكام الخير والصلاح. ويعني تايلر بـ «النزاهة الأخلاقية» التطابق بين قيم الشخص وأفعاله، أي «التطابق بين ما يدركه الشخص كواجبات والتزامات قيمية غالبة وأفعال يقوم بها»[58]. وبتعبير آخر، يشعر الفرد بخطر المساس بسلامته الأخلاقية كلما ضعف التطابق بين أفعاله وواجباته الأخلاقية القيمية الجوهرية. إضافة إلى الأثر الإيجابي التي تحمله هذه المعتقدات الجوهرية (أو الخلفيات الثابتة) لمصلحة المجتمع وخيره. فمجموع التصورات الخاصة بعالمنا الأخلاقي الخلفي لا تكتفي، بحسب تايلر، بأن تضفي معنىً على أفعالنا فحسب، بل لا تتخطى حقائق الواقع الاجتماعي الراهنة فتنتفض عليها وتحث على الثورة على العنف والظلم[59]. من هنا كانت ضرورة تمييز مطالب التكيُّف المحقة التي تعود إلى المعتقدات الجوهرية من التذوقات المتقلبة

= الأمر الذي يصعب على النباتيين أو على اليهود والمسلمين الذين يأكلون الكاشر (Kasher) والحلال أن يحترموا ما يمليه عليهم ضميرهم». (ص 93-95).

(57) Taylor et Maclure, p. 97.

(58) المصدر نفسه، ص 97.

(59) Taylor, *A Secular Age*, p. 175.

التي لا تستحق مثل هذا التكيُّف. فالمعتقدات أو التذوقات التي لا تساهم في إسباغ المعاني على الوجود الإنساني ولا تمثّل شرطًا لاحترام الذات، لا يمكنها أن تدّعي وجوب التكيُّف. فلا يمكن، على سبيل المثال، بالنسبة إلى تايلر، «أن نساوي بين قرار شابة مسلمة في ارتداء الحجاب في المدرسة، واختيار رفيقها في اعتمار قبعة»(60). ففي الحالة الأولى، تشعر الشابة بالتزام واجبها الديني. فإذا مُنعت من ذلك، مُنعت من أن تمارس ممارسة تُساهم في تحديد هويتها، ما يولّد لديها شعورًا بالخيانة الذاتية والمساس بسلامتها الأخلاقية والدينية. وهو ليس بطبيعة الحال وضع رفيقها.

في الخلاصة، يجب علينا أن نميز بين الأخلاق الجوهرية أو الدينية والأهداف التي تُدرَج في خانة الرفاه. فهي أهداف لا تشعرنا بخيانة أنفسنا وبابتعاد عن الطريق التي اخترناها إنْ نحن أعرضنا عنها وأهملناها. وربما يؤدي عدم إشباع رغبة ما إلى الشعور بالكبت والانزعاج. إلا أن ذلك لن يؤثّر في المعتقدات الجوهرية ولن «يلحق ضررًا أخلاقيًا»(61). غير أن ثمة من يُصر إصرارًا على إبطال التمييز بين المعتقدات «العميقة» الجوهرية والتذوقات الشخصية العرضية.

أكدت الحركة العلمانية الكيبكية (Mouvement laïque québécois) مرارًا وتكرارًا هذا الطرح، خصوصًا في التوصيات التي قدمتها في رسالتها إلى اللجنة الاستشارية المكلّفة بدراسة ممارسة التكيُّف المتصلة بالاختلافات الثقافية. وجاء في نص الرسالة: «لا يستطيع أحد، وفقًا لمبادئ العلمانية المعمول بها، أن يُمنح إعفاءات من المعايير العامة التي أرستها الديمقراطية لأسباب تعود إلى المعتقدات الدينية أو الميتافيزيقية»(62). وبتعبير آخر، تنطوي هذه القاعدة على رفض مبدئي مسبق لكل مطالب التكيُّف ذات الطبيعة الدينية. وتُعتبر المعايير العمومية (المدهرنة) التي تعتمدها الحركة القاعدةَ الأساس التي تنبثق منها باقي قواعد الحكم. وهي قواعدُ تستند إليها مؤسسات الدولة في أداء وظيفتها على نحو جيد

(60) Taylor et Maclure, p. 98.

(61) المصدر نفسه، ص 98.

(62) Mouvement laïque québécois, p. 99.

وصحيح. إذ لا يمكن للدولة الديمقراطية الليبرالية في ضوء هذا الطرح أن تحقق أهدافها السياسية والاجتماعية من دون فرض الحياد وفصل الدولة فصلًا تامًا عن المعتقدات الدينية على اختلافها. وتعني هذه التوصية، على سبيل المثال، بالنسبة إلى تايلر، أن مؤسسة الشرطة التي يمنع نظامها الداخلي اللحية لا يمكنها أن تعفي المسلم أو المؤمن السيخ (Sikh) من أن يعفّا لحيتهما وفقًا لواجبهما الديني. في حين أن مديرية قوى الأمن تسمح دائمًا بهذا الإعفاء لأسباب صحية[63]. كما أنه «يمكننا أن نفهم الرفض المسبق لمطالب التكيُّف الدينية على النحو التالي. فيمكن من جهة أن نحافظ على إمكان الإعفاء لأسباب تعزى إلى الضمير وحده وفقًا لاعتبارات فلسفية مُدهرنة. وهذا هو حال السجينَين النباتيين. فالأول الذي يستلهم الفيلسوف النفعي بيتر سينغر يمكنه أن يحصل على طبق من دون لحم، في حين يُفرَض على السجين الهندوسي أن يختار إما أن يخالف ما يمليه عليه ضميره الديني وإما أن لا يأكل». فهذه الحال هي، بالنسبة إلى تايلر، حالة تمييزية مرفوضة شكلًا ومضمونًا. حتى إن هذا الطرح لا يتماشى على ما يبدو مع ذلك الذي دافعت عنه الحركة العلمانية الكيبكية التي اعتبرت أنه لا يمكن للعقائد الدينية والمعتقدات الميتافيزيقية (المدهرنة) أن تبرر مطالب التكيُّف[64].

يُعتبر الموقف الرافض كل أنواع مطالب التكيُّف موقفًا يحفظ المساواة ويصونها صون الحياد في القانون والدستور. إلا أن هذه المغالطة التي يرتكبها هذا الموقف هي، بالنسبة إلى تايلر، أنه يساوي بين المعتقدات الجوهرية والتذوقات التفضيلية العابرة. والأكيد أن التطرف المفرط في فرض مساواة محضة لا تراعي الاختلافات وتميز بينها إنما يُضر بحرية الضمير والتعبير. ويحد ذلك من حرية المعتقدات الإيمانية الجوهرية التي تستحق بفعل أهميتها الوجودية أن نميزها من الرغبات والنزوات العرضية المتقلبة. بيد أن المقارنة بين المعتقد الجوهري والمعتقد السطحي والتمييز بينهما، مسألة غاية في التعقيد لا تني تربك العقل العملي والقانوني. ويسأل سائل: كيف لنا أن نفصل بين معتقد جوهري (خصوصًا

(63) Taylor et Maclure, p. 99.

(64) المصدر نفسه، ص 100.

أن المعتقدات الجوهرية ليست كلها معتقدات دينية) ومعتقد ذاتي تفضيلي وأن نميز بينهما على نحو مقبول؟ فهذا السؤال هو السؤال المحوري الذي إذا ما أخفقنا في الإجابة عنه بموضوعية انهارت معه المقولة التي تؤيد التكيُّف وتذود عن أحقيته وشرعيته.

سادسًا: فردانية المعتقد وإشكالية التعدد

يجب على الدولة الديمقراطية الليبرالية المحايدة ألا تتدخل في البت في أحقية المعتقدات الدينية، وألا تعمد إلى الفصل في بطلان الواحدة وأحقية الأخرى. كما أنه لا يجوز لها أن تتدخل في التفسيرات والاجتهادات اللاهوتية ضمن العقيدة نفسها وتحكم في شأنها. فمسألة الإيمان، بحسب تايلر الذي استند في ذلك إلى أحكام محكمة كندا العليا، مسألة شخصية محضة يُقبل عليها المرء على نحو فردي أو جماعي، وذلك وفاقًا لما يقتضيه بحثُه الشخصي عن معاني الوجود النهائية. فالتصور الذاتي للحرية الدينية يسمح للمحاكم بأن تُعرض عن مسألة غير قابلة للحل تتعلق بتعريف ماهية الدين[65]. والواقع أن من الصعب إيجاد قواسم مشتركة بين التقاليد الدينية والروحية كلها. غير أنه أصبح مألوفًا،

---

(65) Taylor et Maclure, p. 105.

لنا أن نرى هنا موقف محكمة كندا العليا في تأكيدها البعد الذاتي والفردي لفعل الإيمان وحفظ الحرية الدينية أو الروحية من تأثيراتها الجماعية الملزمة: «إن الحرية الدينية التي تضمنها شرعة حقوق وحريات الشخص في كيبك (والشرعة الكندية للحقوق والحريات) تُفهم على أنها حرية الإقبال على ممارسات وتبني معتقدات تتصل بالدين وبعقائد إيمانية. وهي معتقداتٌ يمارسها المؤمن ويظهرها على نحو صادق وفقًا لكل حالة على حدة، وذلك لهدف التواصل مع كائن إلهي أو في إطار إيمانه الروحي. ويتمّ ذلك على نحو مستقل من دون التساؤل هل تنص العقيدة الدينية الرسمية على هذه الممارسة أو هذا المعتقد وهل يتطابق كلاهما وموقف الممثلين الدينيين. فهذا التفسير ينسجم مع التصور الشخصي أو الذاتي الذي تنطوي عليه الحرية الدينية. وبالتالي لا يكون الإنسان المطالب بهذه الحرية ملزمًا بأن يقدم برهانًا على وجود بعض الواجبات والإلزامات أو الفروض الدينية الموضوعية. إن السمة الدينية أو الروحية التي تقترن بالفعل هي التي تفضي إلى حمايته، وليس واقعة حفظ فروض المعتقد الإيماني أو ما شابه. كما أنه ليس في وسع الدولة أن تتصرف وكأنها حَكَمٌ يحكم في العقائد الدينية، لأنه ينبغي لها ألا تصبح كذلك». «قرار سينديكا نورثكريست س. أنسيليم،» الصادر عن محكمة كندا العليا في 2004/6/30. «Syndicat Northcrest c. Amselem,» [2004] 2 R.C.S. 551, 2004 CSC 47. <http://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/2161/index.do>.

بحسب تايلر، أن نعرِّف الدين وفاقًا للديانات التوحيدية التاريخية الكبرى الثلاث، مع أن مثل هذا التعريف المبني على مقولة الإله الشخصي يقصي الديانات الأخرى الآسيوية مثل الكونفوشيوسية والبوذية والطاوية. ولذلك كان التعريف التوحيدي للألوهة صعب تبريره.

يؤدي هذا التمييز بين الديانات والاعتراف ببعضها وإقصاء بعضها الآخر إلى إضعاف مبدأ المساواة الذي يرعى جميع الاختلافات الدينية على نحو من الحياد والإنصاف. فالمساواة تعني أنْ لا فرق، بالنسبة إلى الدولة العلمانية، بين المعتقدات الدينية أو الروحية، لأنها تعتبرها تعبيرات واختبارات منبثقة كلها من حرية الضمير والدين. كما أن الحرية هذه تؤكد بدورها ذاتية المعتقد الديني أو الروحي. وهي ذاتية تشمل حرية كاملة في تفسير المعتقدات وعيشها عيش الفرادة والتمايز، مهما تكن هذه الذاتية منسلكة في عقائد دينية جماعية شاملة تلتزمها. هذا من جهة المساواة في الحرية الدينية التي لا تفرق بين الديانات ككل وتضمن حتى حرية التمايز الفردي ضمن الدين الواحد. وبناء عليه، فإن مطالب التكيُّف الدينية، بالنسبة إلى تايلر، لا يمكن حصرها في المطالب الناجمة عن الفروض والالتزامات والواجبات الجماعية التي تعترف بها المؤسسات الدينية الرسمية. ذلك أن الإيمان أو المعتقد المسيحي، على سبيل المثال، ما زال يحمل في طياته عناصر من التعبير يرتبط بعضها بالعصر الميثولوجي (Pre-Axial) وبعضها الآخر بالعصر الروحاني (Post-Axial). وذلك كله من دون أن تُمسّ التعاليم الأساسية كمحبة الله والتضحية. واستمر الدمج بين هذه العناصر حتى بعد عملية الإصلاح. ومعنى ذلك أن العقل النقدي التاريخي لم يستطع محو الميثوس (Mythos) والممارسات الدينية القديمة من المقاربات الإيمانية الحديثة[66].

القاعدة الأساس لقبول التكيُّف هي أن تبرهن المطالب الدينية، فردية كانت أم جماعية، دورَها الجوهري في تعيين معاني الوجود النهائية وتصويب حياة الفرد الأخلاقية، إلا أن الانتقادات التي ساقها بعضهم في هذا الشأن تتعلق بحصر التكيُّف في الحرية الدينية. الأمر الذي يُعد ضربًا من ضروب التمييز السلبي

---

(66) Taylor, *A Secular Age*, pp. 439-440.

الذي يعزّز تصورات الخير الدينية ويدعمها متجاهلًا بذلك التصورات الفلسفية والأخلاقية المدهرنة[67]. ورفضت محكمة كندا العليا في هذا السياق في أحد قراراتها أن تعمد الدولة إلى التمييز بين المعتقدات الجوهرية العميقة، باعتبار أن التمييز هذا يجوز بين المعتقد الجوهري والمعتقد التفضيلي فحسب[68]. وترمي الفقرة A2 من القرار إلى «ضمان عدم تدخّل المجتمع والنظر في المعتقدات الجوهرية العميقة التي تحكم رؤيتنا إلى ذاتنا وإلى الإنسانية والطبيعة، وفي بعض الحالات إلى كائن أعلى أو مختلف. وحينئذٍ تحكم هذه المعتقدات سلوكنا وممارساتنا»[69].

---

(67) Taylor et Maclure, p. 109.

ربما يكون لهذا التمييز، بحسب تايلر، أسباب تعود بالزمن إلى الثقافة الغربية الحديثة. من المعروف أن النزاع الذي اندلع في أوروبا بين الكاثوليكيين والبروتستانتيين انتهى بالتوافق على تسوية قوامها التسامح (Tolérance)، أي قبول الاختلافات الدينية. ما اقتضى ألا تنحاز الدولة إلى أي من الجهتين المتخاصمتين وفرض الحياد السياسي والقانوني. غير أن هذه التسويةلم تستهدف إقصاء الدين عن الحيز العام وعزله. فهدفها الأول والأخير كان فرض السلم الأهلي والاستقرار. ولم تعنِ التسوية هذه أيضًا فرض المساواة بين تصورات الخير على اختلافها، أي المساواة بين تصورات الخير المدهرنة الملحدة والتصورات الدينية (ص 110). فالتصورات الملحدة اقتصرت، بحسب تايلر، في بداية الأمر (القرن الثامن عشر) على نخبة المفكرين، ولم تعمَّم حتى تغيَّر في بنية المخيال الاجتماعي إلا في نهاية القرن التاسع عشر. ومعنى ذلك أن الأفكار والنظريات الحديثة لم تغيِّر المخيال الاجتماعي، على الفور وقت ظهورها. إذ اقتصرت أولًا على النخبة والمفكرين الذين عملوا على ترويجها. ولم يتأثّر فعلًا المخيال الاجتماعي إبان الثورة الفرنسية بهذه الأفكار الجديدة قبل نشوء الجمهورية الثالثة (1870)، أي ما يقارب ثمانين عامًا في ما بعد. انظر: Taylor, *A Secular Age*, p. 211.

(68) Taylor et Bouchard, p. 177.

(69) «قرار ر. س إدوارد بوكس وأرت ل. د. ت،» الصادر عن محكمة كندا العليا في تاريخ 1986/2/18.

«R. c. Edwards Books and Art Ltd,» 18/12/1986. <http://csc.lexum.org/decisia-scc-csc/scc-csc/scc-csc/fr/item/189/index.do>.

ففي الروحية نفسها، تنص المادة التاسعة من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان على: «لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والعقيدة. هذا الحق يشمل حرية تغيير الدين أو العقيدة، وحرية إعلان الدين أو العقيدة بإقامة الشعائر والتعليم والممارسة والرعاية، سواء على انفراد أم بالاجتماع مع آخرين، بصفة علنية أو في نطاق خاص».

«Convention européenne des droits de l'homme,» Article 9, Strasbourg: Cour européenne des droits de l'homme. <http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_FRA.pdf>.

إن المقارنة لا تقوم هنا بين المعتقدات الجوهرية ذات الطبيعة الدينية والمعتقدات المدهرنة أو الملحدة، بل بين هذه المعتقدات والتذوقات الشخصية التفضيلية التي لا ترتبط بفهم عميق للذات ولا بتوجيه أخلاقي للسلوك واختيار معاني الوجود. وبالتالي، تكمن الصعوبة الحقة في القدرة على التمييز بموضوعية بين ما يُدرج في خانة المعتقدات الجوهرية وما ينسلك في نطاق المعتقدات التي لا تعدو كونها مجرد تذوقات فردية عابرة. ومن ثَم يسأل سائل كيف يمكن التكيُّف العاقل أن يقوم على أُسس سليمة إذا كان العقل العملي والقانوني يفتقد معايير واضحة قادرة على التمييز بين ما هو جوهري وما هو تفضيلي عرضي؟ إن الإجابة عن هذا السؤال المعقد غاية في الصعوبة[70]. ذلك أن تعدد القيم العاقلة إضافة إلى واقع محدودية العقل العملي إنما هما مسائل لا تسمح، على نحو موضوعي، بتصنيف المعتقدات التي تعد جوهرية والمعتقدات التي تعتبر مجرد تذوقات تفضيلية عرضية. ولا يُخفي تايلر الصعوبة التي ما فتئت تعتري الفلسفة الأخلاقية، وهي «العبور» من العام (Général) إلى الجزئي (Particulier). وهذه المشكلة بالذات هي ما يواجهها القيمون على معالجة أحقية مطالب التكيُّف، إذ يُفترض بهم التعامل مع مطالب دينية وعرقية منوعة انطلاقًا من سلة واحدة من المعايير العامة الشاملة. فهذه المعايير «تعبِّر في الوقت نفسه عن قوتها ومحدوديتها. وتقدم قواعدَ للأحكام تنطبق على جملة واسعة من الحالات الخاصة. ونشعر بالتالي إبان ذلك بالإشكاليات التي تعتري تفسير المعايير العامة وتطبيقها. كما أن في الإمكان وجودَ خلافٍ في النقاش في شأن معاني هذه المعايير المفترضة في الحالات الخاصة.

(70) يَذكر تقرير اللجنة الاستشارية عددًا من الحالات التي يعجز المعنيون فيها عن إيجاد حلول ترضي الجميع. ومنها، على سبيل المثال، أن «هناك بعضًا من الأهل منع أولاده الذين يعانون مشكلات في أسنانهم من أن يغسلوها بمعجون أسنان خلال فترة الصيام في رمضان. كذلك، هناك حالة الصبية المصابة بالسكّري التي منعها أهلها للأسباب نفسها من تناول السكر في لُمجتها. وعارض أهل آخرون، استنادًا إلى ديانتهم، تشريح جثة ابنهم المتوفى. وهناك حالة الطبيب الكاثوليكي الذي يرفض أن يصف حبوبًا لمنع الحمل، واختصاصي في مستشفى رفض أن يُجري تصويرًا صوتيًّا تخطيطيًّا في داخل المَهبل لاعتبارات دينية». (Taylor et Bouchard, p. 89). وتمنت هذه اللجنة العمل على المبادئ العامة ومعايير العيش المشترك حتى تستخلص منها توجّهات ومعايير وإرشادات يستفيد منها الأشخاص المعنيون وفقًا للأحوال الخاصة التي تحكم الحالات المختلفة التي يواجهونها المصدر نفسه، ص 91.

فهذه الصعوبات كامنة في التفكر العملي الذي يُعنى بمسألة العمل والحكم والقرار. وإذا لم يكن هناك من إجراء قادر على تجاوز هذه الصعوبات بالكامل، يمكن إرساء آليات النهوض بموارد من شأنها تعزيز القدرة على اتخاذ قرار حكيم ومستنير من المعنيين الذين يواجهون الصعوبات الكامنة في معالجة مطالب التكيُّف وتسويتها. ولعل هذه المقاربة التي يصحّ تسميتها بالسياقية والتداولية والتفكّرية قادرة على معالجة مطالب التكيُّف على نحو عاقل»[71]. وأبرز ما يميز المقاربة هذه، بحسب تايلر، أنها لا تتعامل مع جميع مطالب التكيُّف على نحو واحد شامل. فهي تعالج كل حالة على حدة وفاقًا لخصوصيتها على نحو منتظم ومستنير.

يعتقد تايلر أن معتقد الضمير ينطوي على بعد ذاتي يتعذر رفضه. ويجب على المرء أن يولي معتقده أهمية خاصة حتى يصبح معتقدًا جوهريًّا. ويعود إليه وحده أن يعيّن ما هو مركزي وما هو ثانوي بالنسبة إلى هويته الأخلاقية. وكما كتب لوك في هذا الشأن، «لا يمكن أحدًا، وإن طاب له ذلك، أن يؤمن بناءً على قرار الآخرين»[72]. وتتسم هذه النزعة بمرحلة ما بعد دوركهايم[73] (Post-Durkheimian) التي تأبى الخضوع لسلطة خارجية تحدد لنا إطارًا يوجّه حياتنا الروحية. فالفرض الوحيد الذي يجب علينا الانصياع له في هذا «العصر الجديد» (New Age) يتلخّص في: «لا تقبل إلا الذي تعتبره حقيقةً في قرارة نفسك. وهذا الفهم لمكانة الروحي وطبيعته أنشأ زمنًا جديدًا هو زمن التعدد. فالتعدد هذا لا ينسلك بطبيعته في إطار عقيدة معينة»[74]. إنه تعددٌ

---

(71) إمعانًا للنظر في شرح العناصر الثلاثة، السياقية والتداولية والتفكرية، انظر: Taylor et Bouchard, pp. 167-168.

(72) John Locke, *Lettre sur la tolérance*, Quadrige, ISSN; 191 (Paris: Presses universitaires de France, 1999), p. 31.

(73) النزعة ما بعد دوركهايم هي النزعة التي خرجت عن تفسير دوركهايم للدين. واعتبر دوركهايم أن الدين ظاهرة اجتماعية تجمع الأفراد وتوحّدهم، لأن ما من معتقدات دينية وإيمانية فردية. وهذا ما يضمن للدين نوعًا من سلطة اجتماعية ملزمة تضبط السلوك والأفعال ضبط الوحدة والتماسك.

(74) Taylor, *A Secular Age*, p. 489.

أشرنا سابقًا إلى الفارق الذي يقيمه تايلر بين التعبيرانية الرومانسية الحديثة التي تتوسّل بالمشاعر الإنسانية بواسطة الدين والثقافة والتاريخ واللغة، والتعبيرانية الأخلاقية المعاصرة التي تتّسم بالأنانية =

منفتح على الأصالة التعبيرانية اللامحدودة التي باتت تتنامى في المجتمعات الغربية المعاصرة وتتأصل فيها.

هذا من جهة فردية فعل الاعتقاد أو الإيمان. أما ما يبقى علينا أن نبحث فيه، فهو تقويم خطوط التماس بين المعتقد الجوهري والمعتقد العرضي أو التفضيلي. إذ ضرب تايلر مثلًا في هذا الشأن لعله يفيدنا ويمدنا بقسط من الصراحة والوضوح. فنحن نعرف أن إجبار الإنسان النباتي على أكل طبق من لحم يؤدي إلى إصابته بضرر أخلاقي كبير، في حين أن فرض دوام عمل على أستاذ جامعي لا يتلاءم ورغبته ربما يؤدي إلى إزعاجه فحسب، لا إلى انحرافه عن القيم الأخلاقية التي يستلهمها ضميره وتحثّه على العمل بمقتضاها. إذ يراوح عدد من القيم والمعتقدات بين هذين الاتجاهين. ولا يمكن مع ذلك، من حيث المبدأ، أن نفصل فصلًا قاطعًا بين المعتقدات العرضية التفضيلية والالتزامات الجوهرية. وإذا كان تصنيف المعتقدات الفلسفية والروحية والدينية التي تدرج في خانة المعتقدات الجوهرية لا يفضي إلى تشنج، فكيف لنا أن نتعامل من جهة أخرى مع انفلات القيم وتكاثرها؟ فهل يجب فرض المساواة، على سبيل المثال، بحسب تايلر، بين مطلب الشخص الذي يتمسك بقوة بمرافقة قريب له في لحظات حياته الأخيرة ومطلب الشخص النباتي أو المسلم الذي يصر على احترام واجباته الأخلاقية والدينية[75]؟ فالمطلبان بلا أدنى شك جوهريان، بحسب تايلر، ما يدل على الخطأ في أن نفرض تراتبية بين المعتقدات الجوهرية (المدهرنة والدينية) والمعتقدات التي لا تستند إلى عمارة فلسفية أو دينية شاملة: «فلماذا يجب أن نعتبر المعتقدات التي تستند في تبرير مطالب التكيُّف إلى نصوص تفسيرية ودفاعية معتقدات جوهرية وعميقة دون سواها، في حين أن مرافقة شخص مريض تُعد بالنسبة إلى

= والنزعة الاستهلاكية. وعلى سبيل المثال، حافظت الوحدة بين الهوية الوطنية والهوية الكاثوليكية على ثبات الدين في المجتمع الكيبكي وصونه من التقهقر باعتباره مكونًا أساسيًا من مكونات الهوية الثقافية. إلا أنه مع ظهور التعدد التعبيراني الفرداني وتناميه السريع في حقبة ما بعد دوركهايم، وذلك خلافًا للنزعة التعبيرانية الرومانسية الحديثة، ضعف هذا التماسك في الهوية الفردية بين العنصر القومي والعنصر الديني. وفي ذلك أوجه شبه بما هو حاصل في المجتمع الإيرلندي والبولندي المصدر نفسه، ص 491.

(75) Taylor et Maclure, p. 117.

كثيرين اختبارًا تحتشد فيه معانٍ تضع الإنسان أمام محدوديته وتحثّه على إعادة تقويم قيمه والتزاماته؟»[76].

صارت المسألة هنا لا تتعلق بالتمييز بين المعتقدات الجوهرية والمعتقدات الشخصية التفضيلية، لأن ما يُعد جوهريًّا، كما رأينا، هو المعتقد وحده الذي ينطوي على أبعاد أو قيم أخلاقية ووجودية تفعل فعلها في تكوين هوية الفرد وتسدد خطواته العملية؛ فالأمر يدور حول التساؤل التالي: هل لنا أن نقيم تراتبية بين المعتقدات والقيم الجوهرية نفسها، أم يجب علينا اعتبارها كلها على قدر من المساواة والأهمية، تاركين جانبًا السؤال عن مقوماتها وقيمتها الأخلاقية والفلسفية واللاهوتية والإنسانية؟ واستند تايلر في إجابته عن هذا التساؤل إلى تصور جون رولز الخاص بـ «العقائد العامة» (Doctrines générales) و«الشاملة» (Compréhensives). وفي هذا السياق يحدد رولز معنى هذه العقائد: «لا يكون التصور الأخلاقي شاملًا إلا إذا طُبق على جملة واسعة من المجالات، وإلى حد ما، إذا كان يطبَّق كُليًّا على الجميع. ويكون هذا التصور شاملًا عندما ينطوي على تصورات تتعلق بقيمة الحياة الإنسانية وبالمثل ذات الطابع الشخصي، مثل الصداقة والعلاقات العائلية أو الجماعية، وأخيرًا بكل ما يؤثر في سلوكنا (...) ويكون التصور الأخلاقي تصورًا شاملًا بالكامل إذا كان يستند إلى جميع القيم والفضائل المعترف بها في إطار نسق يُعبَّر عنه على نحو نسبي من الوضوح. ويكون التصور الشامل جزئيًّا عندما يستند إلى عدد معين من القيم والفضائل غير السياسية من دون أن يشملها كلها، ويُعبِّر عنها على نحو من التراجع والجبن. فهناك عدد من العقائد الدينية والفلسفية التي تصبو إلى أن تكون في الوقت نفسه كلية وشاملة»[77]. ويضيف رولز أن الأفراد عندما يعتنقون العقائد الشاملة على نحو جزئي إنما يسعون إلى توطيد التماسك بين قيمهم، من دون الرجوع إلى ترتيب القيم هذه ضمن نسق فكري كامل. والأشخاص الذين يستندون إلى عقائد شاملة جزئية أو إلى إضمامة من القيم «المائعة» (Fluides) و«الانتقائية» (éclectiques)،

---

(76) Taylor et Maclure, pp. 117-118.

(77) John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. de l'américain par Catherine Audard, Philosophie morale (Paris: Presses universitaires de France, 1995), p. 76.

لا يرومون بالنسبة إلى تايلر أن يعتبروا هذه القيم كقيم تمثّل واجبات وفروضًا وقواعدَ للعمل غير مشروطة. ولعل النقص في احترام قيمهم العقائدية وتطبيقها على نحو كامل ومباشر يكمن في الانشغال بنجاحاتهم المهنية وبالحياة العائلية وبالالتزامات الاجتماعية. وغدت هذه الأسباب المذكورة واقعًا اجتماعيًّا بنيويًّا يحكم على الدوام حياة الأفراد. كما أن مقاربة الأفراد لهذه القيم على نحو جزئي، هو ما أفسح لهم في المجال كي يحترموا على قدر أكبر معتقداتهم الشخصية بدلًا من التوسل بالعقائد العامة الشاملة. وهذا ما سيمكن هؤلاء الأفراد من تكييف معتقداتهم وقيمهم بشكل أسهل وفقًا للأوضاع والتغيرات، كما سيثنيهم أيضًا عن اللجوء إلى مطالب التكيُّف القانونية[78].

رأس الكلام في ذلك أن نقوِّم دور القيمة الجوهرية (الفلسفية والإنسانية والدينية والروحية) في تكوين هوية الفرد الأخلاقية انطلاقًا من الأوضاع السياقية والعلائقية. وعلى نحو ما سبق، فإن مطلب التكيُّف المدهرن، على سبيل المثال، لا يقل أهمية في حالة الشخص الذي يطالب باستثناءات في دوام العمل والتعويضات المادية من أجل مرافقة قريب له في مراحل حياته الأخيرة، عن أهمية المطالب الدينية في تكيُّف القانون العام ومراعاته لواجبات العبادة وفروضها الطقسية. وبناء على هذا، تراوح المعتقدات والقيم والتذوقات الشخصية بين الرغبات البسيطة التفضيلية التي يمكن العدول عنها بسهولة والمعتقدات التي تحكم وجود الإنسان في العمق. وبذلك يتضح لنا عدم جواز أن تُحصر حرية الضمير في المعتقدات الدينية أو الروحية فحسب، وأن تستبعد التصورات المدهرنة عن مطالب التكيُّف. فالتصورات هذه تشترك في الكثير من الأحيان مع المعتقدات الدينية في عدد من الأمور التي تُعد حالات أنموذجية تُشرِّع التكيُّف. وأبرز وجوه التقارب هذا، بحسب تايلر، هو أن التصورات المدهرنة والملحدة تُعنى أحيانًا كالمعتقدات الدينية «بمسائل الوجود الإنساني كمعنى الحياة والموت ومكانة الكائن البشري في الكون ومنابع القيم الأخلاقية ... إلخ. وإجابة عن مسائل الوجود الجوهرية، يستطيع المرء أن يستند أيضًا إلى المنابع الفلسفية المعلمنة مثل العقلانية الكانطية

---

(78) Taylor et Maclure, p. 119.

وفلسفة التعالي الأميركية وعلم البيئة العميق (écologie profonde) الخاص بأرن نايس (Arne Naess) والنزعة الوجودية الملحدة»[79].

على الرغم من أهمية المعتقدات التي تُعنى بمسائل الوجود وتحث المرء على البحث في معانيها النهائية، يبقى التركيز على هذا النوع من المعتقدات ضيقًا لا يراعي بما يكفي تصورات الحياة العادية (Prosaïques)[80]. ذلك أن هذا التركيز يستثني من حرية الضمير ومن الحق في التكيُّف الأشخاص الذين يلتزمون بمعتقدات عادية تفضيلية لا ترتبط بنسق قوي من التأمل والتفكر يُعنى بمعاني الوجود الإنساني وغاياته. وربما يشعر المرء، على سبيل المثال، بفقدان معنى وجوده في حال عجز عن الاعتناء بزوجته أو ابنه المريض وتكريس حياته لهما، من دون أن يتعلق ذلك بأنماط تفكرية ميتافيزيقية تُعنى بمسائل الوجود النهائية. فالتركيز على المعتقدات التي تُعنى بمسائل الوجود النهائية وعلى قدرة المرء على التفكر في شأنها هو تركيزٌ يعزى على ما يبدو إلى الفلسفة اليونانية القديمة والفكر المسيحي اللذين يؤكدان تفوق الحياة التأملية (Vita contemplativa) على

(79) Taylor et Maclure, pp. 120-121.

«توصّلت محكمة كندا العليا في مرسومها سيغر (Seeger) إلى القول إن معارضة الضمير للخدمة العسكرية لا يمكنها أن تستند إلى معتقدات دينية سلمية فحسب، بل أيضًا إلى معتقد صريح وعميق يوازي دوره في حياة الذي يعتنقه دور الله في حياة الأشخاص الدينيين». وعلى النحو عينه، قدمت مارتا نوسبان طرحًا مشابهًا يذود عن ملكة الإنسان في البحث عن «المسائل النهائية». وتقوم هذه الملكة في سعي فردي يروم البحث عن معنى الحياة. وهو سعي يستند إلى قيمة جوهرية تستحق أن تُصان ويُدافع عنها. و«تتحدد هذه الملكة في جزء منها بما تقوم به - فهي تفكّر وتبحث وتختبر عددًا من المشاعر المتصلة بهذا البحث - وتتحدد في جزئها الآخر بموضوعها، أي بما يتعلق بالمسائل النهائية، وهي مسائل المعنى النهائي. فهذه الملكة عينها هي التي تستحق الاحترام السياسي، وليس الأهداف التي تتصل بها. وبالتالي يمكننا مع ذلك أن نتوافق على احترام هذه الملكة من دون أن نلزم أنفسنا الحكم على الجواب الذي يُعنى بالسؤال عن إمكان وجود معنى ما وعن ماهية هذا المعنى» (المصدر نفسه).

(80) طاب لتايلر أن ينظر في أهمية مواضع الاختبار الجديدة غير المؤمنة التي بمصارعتها المادية لم تنته إلى اعتناق أشكال دينية، بل استطاعت أن تعبّر عن نفسها في الإلحاد. وعاد تايلر وطرح سؤاله الأساس: كيف اختلفت النظرة إلى الأشياء الآن في مسألة الإيمان/ اللاإيمان عن تلك التي سادت منذ نحو خمسة قرون؟ ويمكن لنا أن نرى كيف تغيرت مواضع الاختبار هذه. فاستنادًا إلى هذه المواضع الجديدة، يمكننا أن نشهد بروز اختبار للمعاني العالية المتمايزة التي ترفض إرجاع الحياة إلى الأشياء اليومية المادية النفعية. وهي معانٍ طرأت علينا في حلتها غير المؤمنة. انظر: Taylor, *A Secular Age*, p. 407.

الحياة العملية[81] (Vita active). كما أن تصوير المعتقدات الجوهرية على أنها تدرج في بعد روحي أو ديني أو ميتافيزيقي فحسب هو تصوير يتناقض وواقعة التعدد الحديث. ذلك أن أبرز ما يمّيز الحداثة هو إقبالها على حرية «التنوع العاقل» (Pluralisme Raisonnable) الخاص بتصورات الخير. وبناء عليه، لا يُفترض بالحيادية الليبرالية السياسية أن تميز بين معتقد وآخر انطلاقًا من مبدأ المساواة أمام القانون. فهناك عدد من الأفراد يروم أن يعتمد تصورات للخير تتلاءم و«الحياة العادية» وحدها (أي الزواج والعائلة والعمل والصداقة ونمط الحياة... إلخ). فالأولوية المستندة إلى المعتقدات التي تُعنى بالتأمل والروحانيات هي أولوية خاطئة لا يجوز اعتمادها في مسألة التكيُّف. ذلك أن المعيار الوحيد الذي يجب علينا اعتماده في قضايا التكيُّف هو «قوة الالتزام» (Intensité de l'engagement) الذي يبديه المرء في تمسّكه الشديد والعميق بتصوره الخير والكون. وهذا المعيار نفسه هو الذي يميز معتقدًا جوهريًا من معتقد سطحي تفضيلي، لا التزام معتقدات روحية أو دينية أو ميتافيزيقية نسقية. وخلاصة القول إن قوة الالتزام الأخلاقية والوجودية هي وحدها السبيل الصحيح الذي يؤكّد جوهرية المعتقد أو بطلانه. فليس، من ثم، تمييزٌ بين المعتقدات الدينية أو الروحية والمعتقدات المدهرنة، لأن ما يؤهّلها لطلب التكيُّف هو الدور الذي تؤديه تلك المعتقدات على اختلافها، في تكوين هوية الفرد الأخلاقية وفي اختيار معاني الوجود النهائية، لا غير.

تبقى مسائل التكيُّف شديدة التعقيد وتثير عددًا من التساؤلات. ومنها النظر في كيفية تدبر تكاثر مطالب التكيُّف. وفي هذا السياق، ينبغي على المرء ألا ينظر في أبعاد هذه المطالب الجوهرية والتفضيلية وحدها، بل في مضامينها العرقية والدينية أيضًا حتى يتهيّأ له أن يعرف: هل تتوافق والمعايير العامة وتحترمها؟ وهذا ما يحتم على الدولة أن تتناول بحذر بعض المطالب التي تراها متطرفة في عقيدتها، مشبوهة في أهدافها، عنفية في ممارساتها. فما هي إذًا المعايير التي ترجع إليها الدولة في بتّ صوابية هذه المطالب أو بطلانها؟ وما السبيل إلى الحد من تفاقمها ولجمها إذا لزم الأمر ذلك؟

---

(81) Taylor et Maclure, p. 122.

سابعًا: حدود التكيُّف وحرية الدين

من أبرز المشكلات التي تعترض موقف الليبرالية السياسية والذاتية الاستعمالُ الأداتي لمعتقدات الضمير ووجوب التكيُّف القانوني. فكيف يمكن للدولة أن تقي نفسها من المخاطر الممكنة في استعمال الحرية الدينية على نحو «انتهازي» و«تدليسي»؟ والمثال على ذلك أن موظفًا يمكنه أن يستعمل حريته الدينية على نحو «استراتيجي» للحصول على أيام عطل إضافية مدفوعة الأجر والمطالبة بترتيب دوام العمل على نحو يفضّله ويُلائم ونشاطه الخاص. ويضرب تقرير اللجنة الاستشارية مثلًا آخر لا يراعي النظام العام. وهو الاعتراض الذي سجّلته هيئة الانتخابات في كيبك على مطالب بعضهم بارتداء البرقع في أثناء عملية الاقتراع[82]. ودفع ذلك البرلمان إلى تفسير قانون الانتخابات الذي لم يكن يلحظ صراحة في بنوده بأن يكون وجه المُنتخِب مكشوفًا. وفي أثر ذلك، أضاف البرلمان الكيبكي، في تعديله القانون، فقرةً تفرض على المقترع أن يعرِّف عن هويته «مكشوف الوجه».

لا يُخفي تايلر إمكان أن تخرج مطالب التكيُّف عن مسارها القانوني الصحيح. وسبب ذلك «اندثار التمييز بين حرية الضمير والدين، من جهة، والتصور الذاتي للحرية الدينية الذي اعتمدته المحاكم، من جهة أخرى، ما يسهل لبعضهم الادعاء على نحو خاطئ واحتيالي أنه يعتنق معتقدات عميقة. وربما يؤثّر ذلك أيضًا في دفع الشخص الصادق في إيمانه إلى التطرف»[83]. وانطلاقًا من التصور الذاتي والقانوني للحرية الدينية، ربما يدّعي بعضهم هذا الأمر كي تُقبل تفسيراتهم الذاتية لمعتقداتهم الدينية، وإن كان ذلك يخالف تصور المؤسسة الدينية الرسمية وتوجُّه الجماعة الدينية الأكثرية التي ينتمون إليها. فعدم قبول مثل هذه التفسيرات الفردية يُعدّ، بالنسبة إليهم، ضربًا من ضروب الانتهاك لحريتهم الدينية الذاتية. ولا يعود إلى المحاكم، كما أتينا على ذكره، أن تبتّ النزاعات التي ربما تنشب بين المؤمنين والمؤسسة الدينية الرسمية في ما يختص بتفسيرات العقائد والنصوص

---

(82) Taylor et Bouchard, p. 73.

(83) Taylor et Maclure, p. 123.

الدينية. فالمحاكم تنظر في صدقية المؤمن فحسب لمعرفة عمق الصلة التي تربط بين معتقده المعلن وحياته الأخلاقية والعملية. وإذا كانت المحاكم لا تنظر في تفصيلات العقائد والممارسات الدينية، فإنها لا تكتفي بأن يؤكد المؤمنُ بصدق الدور المركزي الذي يؤديه إيمانه في حياته. إذ يجب على المؤمن، بحسب تايلر، أن يشرح شرحًا كافيًا ومقنعًا لماذا ترتبط القيمة أو المعتقد الديني بعمق بكيانه ارتباطًا عميقًا، وكيف أنه يسعى جاهدًا كي يحترمها وأن يكون على قدر عال من الاستعداد حتى توجه هذه القيمة سلوكه وحياته(84).

من الطبيعي أن تكاثر المعتقدات والالتزامات الجوهرية التي لا تستند إلى عمارة لاهوتية أو فلسفية شاملة هو ما سيفتح الباب أمام تنامي مطالب التكيُّف ومن ثم أمام استعمال هذا الحق باعتباره وسيلة أداتية لأهداف مشبوهة. فالرجوع إلى صدقية الفرد لا يمكن أن يُعد المعيار الوحيد لقبول مطلب التكيُّف. فيمكن للمحاكم أن تتوقع أيضًا مفاعيل التكيُّف المحتملة على حقوق الآخرين، وأن تنظر في قدرة المؤسسة المعنية على تلبية مثل هذه الأهداف وتحقيقها، ما يحيلنا، بحسب تايلر، إلى ما يسمّى في لغة المحاكم القانونية «الضغط المفرط» (Contrainte Excessive) أو المصلحة التشريعية العليا (Intérêt législatif preponderant). ويعني ذلك أن المحاكم لا تلزم مؤسسة ما أن تقبل طلبًا للتكيُّف لا يوافق لا حق الآخر ولا التشريعات العامة. وبتعبير آخر، «يقوم واجبُ قبول التكيُّف انطلاقًا من حمل الأعباء الذي يفرضه»(85). وتُرفض مطالبُ التكيُّف عندما تمثّل ضغطًا مفرطًا في حال: «أ. كانت تعارض على نحو كبير تحقيق أهداف المؤسسة المعنية (التربية والاستشفاء وتقديم الخدمات العامة وجني الأرباح ... إلخ). ب. كانت تكلفتها عالية ومتزايدة أو تؤثّر بشكل جدي في عمل المؤسسة وسيرها الطبيعي. ج. كانت تنتهك حقوق الآخرين وحرياتهم»(86). فضلًا

---

(84) Taylor et Maclure, p. 125.

(85) Taylor et Bouchard, p. 63.

(86) Taylor et Maclure, pp. 127-128.

يُذكر أن حالات التكيُّف التي أحيلت على القضاء تزايدت في كيبك على نحو ملحوظ خلال الفترة الممتدة بين آذار/ مارس 2006 وأيار/ مايو 2007، حيث سُجّلت 40 حالة، في حين لم تسجّل العشرون سنة التي تسبق هذا التاريخ إلا 20 حالة (Taylor et Bouchard, p. 38). وفي حالة أخرى، «دانت =

عن ذلك فإن المنظمات الدولية التي أقرّت في أغلبيتها بأحقية الاعتراف بالتعددية الثقافية عيّنت حدودًا لهذا الاعتراف، إذ لا يمكن أن تتخطى مطالبُ التكيُّف والحقوق الجماعية العرقية المعايير العمومية التي تعمل بموجبها هذه المنظمات(87). ولا يكون هناك ضغط مفرط في حال كانت تكلفة مطلب التكيُّف توازي الضرر الذي يُلحقه المعيار العام(88). فالمعايير التي تُستخدم في تعيين الضغط المفرط هي معايير غير نهائية نظرًا إلى الحالات التاريخية والثقافية وأحوال المؤسسات العامة والخاصة التي يستند إليها التكيُّف. ويختلف تأويل محكمة الولايات المتحدة الأميركية العليا، على سبيل المثال، في تناولها معيار الضغط المفرط عن التأويل الذي تتبعه محكمة كندا العليا. فالأولى تجيز رفض مطالب التكيُّف، في مجال العمل، حتى لو كانت تأثيراتها في عمل المؤسسة أو حقوق باقي العمال ضعيفة لا تُذكر. في حين تجيز محكمة كندا العليا رفض مثل هذه المطالب في حال كانت تؤثّر في اتفاقية العمل التي تستند إليها المؤسسة المعنية تأثيرًا شديدًا(89).

= المحكمة العليا قرار إدارة مدرسة بعدم دفع أجر يوم الفرصة الاستثنائي الذي طالب به ثلاثة أساتذة يهود للاحتفال بعيد يوم الغفران. ولم تعتبر المحكمة أن ذلك ينطوي على ضغط مفرط على المؤسسة المذكورة، باعتبار أن روزنامة الأعياد التي تتبعها المدرسة لا تنصف إلا جهة واحدة: المسيحيين الكاثوليكيين والبروتستانتيين» المصدر نفسه، ص 92.

(87) كيمليكا، ص 22: إن وثائق الأمم المتحدة واضحة في ما يتعلق بمعايير التعددية الثقافية، ولا يمكن أن تُستخدم بطريقة تجاوز حقوق الرجل (أو المرأة). ويذهب الإعلان العالمي لليونيسكو في شأن التنوع الثقافي إلى أنه «لا يجوز لأحد أن يلجأ إلى التنوع الثقافي كي ينتهك حقوق الإنسان التي يضمنها القانون الدولي أو كي يحد من مجالها». (المادة 4). ويذهب إعلان الأمم المتحدة عن حقوق الأقليات إلى أن أي حقوق أو واجبات معترف بها في هذا الإعلان «لن تحجب تمتع جميع الأشخاص بحقوق الإنسان والحريات الإنسانية المعترف بها عالميًا». (المادة 8 والمادة 2). ويذهب اتفاق منظمة العمل الدولية عن حقوق الشعوب الأصلية إلى أنه لا بد من احترام حق الشعب الأصلي في تدعيم ممارساته الثقافية «ما دامت لا تتعارض والحقوق الأساسية التي حددها النظام القومي القانوني وحقوق الإنسان المعترف بها عالميًا». (المادة 8 و والمادة 2). وإلى ذلك، يذهب المجلس الأوروبي الذي وضع إطار اتفاقية حقوق الأقليات القومية إلى أن الاتفاقية لا بد من أن تُفسّر بطريقة تلائم الاتفاقية الأوروبية عن حقوق الإنسان (المادة 23). «والواقع أن أي اتفاق أو إعلان دولي لهذه الأمور يشير إلى الملاحظة نفسها. فحقوق الأقليات والشعوب الأصلية هي جزء لا يتجزأ من الإطار العام للحقوق الإنسانية الأوسع، وهي تعمل داخل حدودها».

(88) Bosset, «Les Fondements juridiques,» p. 13.

(89) المصدر نفسه، ص 13.

لذلك لا يعتبر التقليد الليبرالي أن الحقوق والحريات الفردية الأساس مطلقةٌ لا يمكن المساس بها. فللحرية الفردية حدود. وحدودها هي حرية الآخرين والسير المنتظم لعمل المؤسسات (العامة والخاصة) وحفظ القوانين والمصلحة العامة[90]. وضرب تايلر مثلًا في هذا الشأن يتعلق بالدعوة القضائية التي قدمتها عائلة تنتمي إلى جماعة شهود يهوه ضد إدارة المستشفى التي خالفت تعليماتها ونقلت الدم إلى ابنها المريض. وكان رفض العائلة في نقل الدم مبنيًّا على الحق في الحرية الدينية وشرعية السلطة العائلية التي يتمتع بها الأهل على أولادهم. إلا أن قرار محكمة كندا العليا جاء منصفًا للمستشفى واعتبر أن قرارها يتماشى وروحية القوانين، على الرغم من أنه لا يتوافق وحرية العائلة الدينية وسلطتها على الأولاد. ففي هذه الحالة، لم يكن في الإمكان أن تتوافق الحرية الدينية للعائلة مع حق الطفل القانوني في الحياة، لعدم نجاعة علاج آخر غير عملية نقل الدم. وبتعبير آخر، أصبحت حرية العائلة الدينية وسلطتها، هنا، عبئًا قانونيًّا لا يمكن احتماله واحترامه لأنه ينتهك حق الولد القاصر في الحياة. علاوة على أن قرار المستشفى لم يعارض في المطلق حقوق الأهل وحريتهم الدينية. فهو جاء مخالفًا لتوجهاتهم في حالة خاصة ومحدودة الأبعاد[91]. وتُبيّن هذه الحالة، بحسب تايلر، أن الحد من الحرية الدينية على نحو صريح هو حد

---

(90) قدّم مركز الصحة والخدمات الاجتماعية في لافال (Laval)، على سبيل المثال، رسالةً إلى اللجنة الاستشارية ينصُّ فيها على المعايير الأربعة التي يجب أن يعتمدها القيمون على مطالب التكيُّف في مجال الصحة: «1- لا يمكن مطلب التكيُّف الشخصي الصحي أن يخالف الأحكام العيادية والممارسات الأفضل المعتمدة والأخلاق المهنية. ويجب على المطلب أن يُقوَّم وفقًا للشروط العيادية الملحّة. 2- لا يمكن مطلب التكيُّف الشخصي أن يخالف قواعد السلامة (الوقاية من العدوى وتدبير المخاطر وعلاجها... إلخ). 3- لا يمكن مطلب التكيُّف الشخصي أن ينطوي على تكاليف مفرطة أو تكاليف تفوق المعايير التنظيمية على المستوى البشري والمادي والمالي. 4- لا يمكن مطلب التكيُّف الشخصي أن يُضرّ بحقوق وحرّيات المستخدمين (Usagers) الآخرين والمعنيين بها». ومن ناحية أخرى، «يمكن المعنيين والقيمين على إدارة الشؤون المدرسية الاستناد إلى ثلاثة معايير حتى يقوّموا المطالب المقدمة إليهم. فلا يمكن مطلب التكيُّف (...): 1- أن ينتهك حقوقًا أخرى للتلامذة أو أن ينتهك حقوقًا تعود إلى تلامذة آخرين. 2- أن يخالف المقتضيات الصارمة التي يفرضها قانون التعليم الرسمي والنظام التربوي وقوانين أخرى. 3- أن يفرض قيودًا مفرطة في المدرسة تؤثّر في سير عملها وفي ميزانيتها». انظر: Taylor et Bouchard, p. 163.

(91) Taylor et Maclure, pp. 128-129.

شرعي حتى لو جاء مخالفًا الأهمية الكبرى و«الواسعة» التي نوليها لحرية الضمير والدين.

هناك أمثلة أخرى تتعلق بتعارض حرية الدين وسلطة الأهل والمعايير العامة. فالقانون يحد من سلطة الأهل، حتى في ظل نظام ليبرالي علماني تعددي، عندما تتعارض معتقدات الأهل الدينية ومحتوى بعض المواد التعليمية المدرَّسة في المدارس الرسمية. ذلك هو شأن الأهل الذين يسعون إلى إعفاء أولادهم من بعض الدروس كالتربية الجنسية والأخلاق والثقافة الدينية والتربية المدنية. وحجة الأهل في ذلك أن إقبال أولادهم على أنماط من الحياة أو على معتقدات تتعارض ومعتقداتهم الدينية التي يتلقونها في البيت، هو إقبال يعرِّض معتقداتهم هذه لمخاطر النسبية. فمطلب الإعفاء هذا هو مطلب يثير الجدل لأنه يمس أحد أهداف التعليم الابتدائي والثانوي، ألا وهو تنشئة التلامذة على روح التسامح وتهيئتهم للتعايش في مجتمع متعدد الثقافات. فالتلامذة في وضعهم التربوي هذا هم في طور الصيرورة، ويجب عليهم أن يتعلموا كيف يتفاعلون مع مواطنين آخرين مختلفين عنهم، وأن يتعلموا التعاون مع أشخاص يتمايزون منهم من حيث الهوية الجنسية والثقافة والدين والطبقة الاجتماعية ومنظومات القيم الدينية ... وغيرها. وربما يفوِّت التلامذة عليهم فوائد تلك المواد التعليمية إذا انقطعوا عن حضورها وأبوا الاسترشاد بها انطلاقًا من معتقدات أهلهم الدينية[92]. كما أن العالم الذي نعيش فيه اليوم هو عالم منفتح على العولمة، وتضاءلت فيه المسافات القديمة التي كانت تفصل الشعوب والحضارات بعضها عن بعض. والانفتاح على العالم والمجتمعات الأخرى هو انفتاح على الاختلافات الثقافية والدينية والحضارية. ما يتطلب من الأجيال الصاعدة، بحسب تايلر، أن تُعنى بتاريخ المجتمعات الأخرى وتعرف تمايزاتها الثقافية والعرقية. ومع أن حرية الأهل الدينية تمكنهم من إعفاء أولادهم من التفاعل مع مضامين ثقافية وحضارية تختلف عن قيمهم أو معتقدهم، يجوز القول إن الحد من هذه الحرية لا بد منه، لا بل هو ضروري في بعض الأحيان. ولا يعني الانفتاح على تنوع الثقافات والحضارات والأعراق

---

(92) Taylor et Maclure, p. 129.

انفتاحًا يهدف إلى تلقين معتقدات أو تصورات للخير لا تتلاءم وقيم الأهل في البيت. فالهدف من التربية المدرسية هو أن تُنقل المعارفُ إلى التلميذ حتى يطور قدراته الفكرية وحسه النقدي المستقل. الأمر الذي يساهم مساهمة بالغة في تفعيل ممارسة المواطنة على نحو يشجّع التفاعل والتعاون والاندماج[93]. وهكذا يجب على الشاب اليهودي الحسيدي، على سبيل المثال، ألا يرى في دروس التربية الملزمة دروسًا تتعارض وتصوره للخير والكون، بل عليه أن يستقي منها ما تحمل في مطاويها من فهم للمبادئ والمؤسسات العامة التي تنهض بالحياة الاجتماعية، وفهم قيم ومعتقدات المواطنين الذين يفترض به أن يتلاقى وإياهم تلاقي التفاعل والتعاون في المستقبل[94].

---

(93) تصرّ اللجنة الاستشارية في تقريرها على الأهمية القصوى التي على الدولة أن توليها لمسألة التربية لما لها من تأثير بالغ في تفعيل المواطنة والاندماج: «في السنوات الأولى من التعليم الابتدائي يبدأ العمل على تنمية الحسّ بالاختلافات وبالتفاوت والحقوق والعلاقات الاجتماعية. وهذا ما يُختصر على وجه العموم بفكرة المواطنة (...). هناك مطلب أثارته وسائل الإعلام يتعلق بفتح مدرسة خاصة بالشبيبة السود. وتصميم المدرسة هذه ربما يمنح السود شعورًا بالعزّة والميل إلى تأكيد الذات بعيدًا عن الحواجز والتمييز (المباشر أو غير المباشر) اللذين يعانونهما في الوقت الراهن». إلا أن اللجنة لم تؤيد مثل هذا المشروع على الرغم من الأسباب المشروعة والمحترمة التي يستند إليها. ذلك أنه «إذا نزلت الدولة عند رغبة هذا المطلب، أمكن أن يكرّس ذلك فكرة قصور النظام التربوي العام في خدمة جميع المواطنين. كما أن ذلك المطلب لا يتوافق في أنموذج الاندماج الذي يوصي به مجتمعنا. وفي نهاية الأمر نكون قد أسدينا خدمة سيئة إلى هؤلاء التلامذة، إذ إنهم بعد إقامتهم سنين عدة في محيط معزول لن يكون من السهل عليهم عبور الهوة التي تفصل مدرستهم عن المجتمع للانخراط فيه من جديد. وبتعبير آخر، نكون قد جازفنا في نقل الحواجز من المدرسة إلى المجتمع وتعزيزها». انظر: Taylor et Bouchard, p. 237.

(94) Taylor et Maclure, p. 130. Voir aussi: Taylor et Bouchard, pp. 80-84.

فكما هو معلوم أيضًا ليس هناك من تراتبية تُفرض بين الحقوق والحريات الأساسية في دولة قانون ديمقراطية ليبرالية. فعندما ينشب خلافٌ في شأن هذه الحقوق والحريات بين جهتين متخاصمتين (كالحالة التي ظهرت بين إدارة المستشفى في الحفاظ على حياة الطفل وحرية الأهل الدينية وسلطتهم الأبوية على الطفل)، ترجع المحاكم في قراراتها إلى اعتماد الأرجحية (Pondération) بين الحقوق المتنازع عليها والتوفيق بينها. فالهدف من ذلك يكمن في إصدار حكم يُنصف قدر الإمكان حقوق كل جهة من الجهتين المتخاصمتين. ويعني ذلك أن الطعن في حقوق بعضهم لمصلحة حقوق الآخرين أو لمصلحة الخير العام يجب أن يكون قدر الإمكان طعنًا في حده الأدنى يتلاءم والهدف المرجو. وبتعبير آخر، تستطيع المحكمة أن تُصدر حكمًا يَحد على نحو «عاقل» (Raisonnable) من ممارسة حق ما، إذا اتضح أن ذلك يحقق هدفًا بالغ الأهمية وأن السبيل إلى ذلك الهدف يتعرّض في حده الأدنى لحقوق الشخصّ المعني. انظر: Taylor et Bouchard, p. 174.

رأس الكلام في ذلك، أن نظريات القانون التي تفرض معاملة واحدة محايدة على جميع الحالات الاجتماعية والثقافية هي نظريات لا تلائم التجارب الخاصة المنوعة التي تحكم المجتمعات التعددية؛ إذ أظهرت التجربة السياسية في عدد من البلدان الغربية في القرن التاسع عشر، أنها قادرة على دمج المخيال الأفقي (المساواة في حقوق الفرد وحرياته) والمخيال العمودي الذي حافظ على الكثير من القيم الأحادية والمعتقدات التراتبية، مثل الدين والتقليد والنظام الملكي المعدّل بصيغته الدستورية. إلا أن التحول كان بطيئًا، لكنه كان يصب في مصلحة المخيال الأفقي[95]. والدعوة إلى أن تنظر القوانين العامة في الحالات الخاصة وتتكيف معها بقدر الإمكان دعوةٌ محقة، لكنها لا تخلو من بعض المخاطر، وأهمها التشجيع على تنامي مطالب التكيُّف. فالتعامل مع هذا التحدي الكبير، كما رأينا، يقتضي أن تبرهن المعتقدات أنها معتقدات جوهرية لها وقع عميق على وجود الفرد وحياته الأخلاقية، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بمعتقدات جوهرية لا تستند إلى عمارة لاهوتية أو فلسفية مُدهرنة شاملة. ذلك أن أحد المعايير القانونية لقبول مطالب التكيُّف هو أن يُبرهن أصحابها «بصدق» أنها تنطوي على معتقدات جوهرية تفعل فعلها في تكوين الهوية الفردية وتوجيهها أخلاقيًا ووجوديًا. كما أنه لا يجوز لتلك المطالب أن تكون تكلفتُها باهظة، وأن تعطل وظيفة المؤسسات العامة وغاياتها، وأن تعارض الأهداف العليا التي ترمي إليها التشريعات العامة. وينبغي أخيرًا على هذه المطالب ألا تحدّ على نحو فاضح من حريات الآخرين وحقوقهم. فأسباب الإرباك الحاصل، على سبيل المثل، بحسب تايلر، في عدد من المدارس الكيبكية إزاء كيفية التعامل مع مطالب التكيُّف الدينية ناشئة من افتقار القوانين العامة إلى إرشادات واضحة وتوجيهات صريحة في هذا الشأن. إلا أن تقرير اللجنة الاستشارية ما فتئ يؤكد قاعدتين راسختين لقبول مطالب التكيُّف: «الصرامة في احترام القيم والمعايير الأساسية والمرونة في تطبيقها»[96].

أضافت اللجنة الاستشارية في تقريرها وجوب احترام أربعة معايير تُعنى

(95) Taylor, *A Secular Age*, p. 393.

(96) Taylor et Bouchard, p. 84.

بمطالب التكيُّف وتوتر معالجتها على نحو يرضي جميع المعنيين بها. فهذه المعايير تفيد القيمين (أصحاب العمل في المؤسسات العامة والخاصة) في معالجة مطالب التكيُّف وتسويتها (Ajustement) وتساعدهم في دراسة الحالات الخاصة واتخاذ القرار الملائم في شأنها. فهؤلاء المعنيون يستفيدون من وجود معايير تقييدية (Balises Limitatives) تتمثل في الضغط المفرط وفي القيم العمومية المشتركة[97]، من جهة، وفي التوجهات الأخلاقية (الانفتاح على الآخر والتبادل)[98] والاعتبارات المحفِّزة[99] (Considérations incitatives)، من جهة أخرى. ولا تتمتع هذه المعايير بالأهمية نفسها كما أنها لا تؤدي الدور نفسه. فالأولى تسمح بتقويم عاقل لخصائص المطالب، وهي على ذلك جاءت حاسمة في هذا الشأن. أما المعايير الأخيرة فيقتصر عملها على إدارة عملية التداول التي تُفضي إلى اتخاذ القرارات الصائبة والمنصفة. فالمعايير الأخيرة

---

(97) «إن القيم العمومية المشتركة هي القيم التي يمكن استخدامها باعتبارها معايير تقييدية. وهي معايير معمول بها في المؤسسات العامة، وامتُحنت بنجاح من خلال التداول العام والقرار السياسي. وتمثّل القيم المشتركة هذه ركيزة المؤسسات والقوانين التي تُعنى بالعيش المشترك. ومن هذه القيم المساواةُ في الحقوق بين جميع المواطنين ودعم اللغة الفرنسية (في كيبك) باعتبارها لغة عمومية مشتركة واحترام التنوع في روح من المثاقفة». انظر: Taylor et Bouchard, p. 164.

(98) يتحقق الانفتاح على الآخر انطلاقًا من الاستعداد لفهمه بحسب تعابيره الذاتية أو بحسب إطاره الدلالي الخاص بدلًا من السعي إلى تفسير وجهة نظره وفاقًا لترسيمة سابقة مترسخة وجامدة. وعلى الرغم من أن النقاش لا يغير في كثير من الأحيان مواقف المشاركين الأولية، إلا أن ذلك ربما يكون ممكنًا في حال أبدى الطرفان انفتاحًا على إمكان التغيير هذا. وفي غياب هذه الاستعدادات، ينحصر النقاش في مفاوضات استراتيجية حتى في المساومات. أما مبدأ التبادل (Réciprocité) فيقتضي أن تُظهر كل جهة من الجهات المعنية ما تتوقعه من الآخرين وأن تبرهن على ذلك في أفعالها. واحترام الآخر والانفتاح والنية الطيبة والقدرة على قبول التسويات هي استعدادات ترغب هذه الجهات في أن تكون موجودة لدى الآخر. ومن ثم يجب علينا أن نعمل بمقتضاها. فالتبادل ضرورةٌ لإقامة ثقافة الحوار التي تساعد في التعاون وحل الخلافات على نحو سلمي توافقي. (انظر: المصدر نفسه، ص 165).

(99) الاعتبارات المحفِّزة هي الاعتبارات التي تُحفِّز على الاندماج وفوائده. فمطالب التكيُّف التي تتيح، على سبيل المثال، لامرأة مهاجرة وحيدة ومعزولة أن تستفيد من العلاج الصحي والخدمات الاجتماعية، هي مطالب تفيد حتمًا الاندماج. كما أن ذلك يُساهم في تحقيق أهداف جماعية ترتبط بفوائد الاندماج، ومنها تعلم اللغة الفرنسية (في كيبك) والتواصل مع المحيط الاجتماعي والمثاقفة والتماسك الاجتماعي واستقلال المرأة المهاجرة التي تعيش في أوضاع صعبة ... إلخ. انظر: المصدر نفسه، ص 166.

هذه تدعونا إلى التفكر في النتائج الإيجابية أو السلبية بالنظر إلى الأهداف الجماعية التي نسعى إلى تحقيقها(100).

لا يُخفي تايلر أن تطبيق النظريات الأخلاقية والقانونية يعتريه الكثير من نقاط الضعف التي يفرضها واقع الحياة المعقد. ويُظهر هذا الواقع تحديات جمة تتعلق بالخصوصيات الأنثروبولوجية والتمايزات الثقافية. إلا أنه ما فتئ يؤكد ضرورة التكيُّف وأحقيته الفلسفية والقانونية، على الرغم من ضعف التقويم الذي يجتهد في التمييز بين الجوهري والتفضيلي. فخيرٌ لنا، بالنسبة إليه، أن نقبل وجوب التكيُّف مع ما يستتليه ذلك من نقاط ضعف (الاحتيال والانتهاز) بدلًا من أن نقصيه صونًا للحياد. فالتكيُّف العاقل ينبثق أيضًا من قوة القانون والمعايير العامة التي تجيز التكيُّف عندما تُنشئ تمييزًا غير مباشر أو غير مقصود يفيد الواحد ويقصي الآخر. لذلك يقتضي مبدأ المساواة أن يُصحِّح هذا التمييزُ الذي يُنصف فئة هي الأكثرية ويستبعد فئةً أخرى هي الأقليات العرقية والدينية.

(100) Taylor et Bouchard, p. 166.

خاتمة

لا بد لنا، في ختام هذه الدراسة، من اختصار المسعى التايلري في استجلاء روابط الوحدة الأخلاقية بين العقل والشعور الطبيعي، والتكامل في التفكر السياسي والقانوني بين المعيار العام الشامل والموروث الثقافي التاريخي الخاص. وبناء عليه، يكون تايلر قد بيّن أن ما من تناقضات خطرة تستدعي فصل الموروث القديم (الدين والتقليد) عن العقلانية الصرفة التي يستند إليها معيار المساواة الحديث. أو بالأحرى ليس هناك في الأصل معيار يعيِّن المساواة هذه باعتبارها مساواة مجردة تُعاين الأفراد على نحو بسيط عددي (Arithmétique). وأوضح تايلر مساوئ المساواة البسيطة بوصفها تعتصم بقيم أخلاقية وسياسية متعالية تعتق العقل من روابط الشعور، فلا تراعي الموروث الثقافي ولا تخضع للحتميات التاريخية ولطائف الشعور الإنساني الثرة.

معلوم، بحسب تايلر والفلاسفة الجماعتيين، أن مخاطر المساواة الصرفة جمّة. فوجب من ثم تداركُها ومناهضُتها بلا هوادة نظرًا إلى ما أثارته من إرباك وتخبط في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، عنيتُ بذلك عُسر الهوية الغربية الحديثة. ومن بين هذه المخاطر أن هذا النوع من المساواة أفضى حتمًا إلى بروز الحياد القانوني والسياسي، فأدى إلى انزلاق المجتمعات الغربية في العقلانية الأداتية. وأبرز تايلر عيبَ الحياد في كونه يُعاين في المعايير العامة معايير شاملة مجردة لا تصغي إلى نداءات الشعور الإنساني وتصورات الخير المتمايزة. وعلى هذا الأساس، جاء دحضه حجة الليبرالية السياسية في الاعتصام بمثل هذا الحياد. وهو حياد اعتبرته الليبرالية السبيل الأمثل أو «الشرعي» للحفاظ على

صلاحية القوانين العامة، حتى لا تنخرط في النسبيات التاريخية واللاعقلانية الثقافية والتذوقات التفضيلية المتقلبة. أما تأثيرات العقلانية الأداتية السلبية في وحدة المجتمع وتماسكه فعديدة. وما انفك تايلر يستجلي في كتاباته مفاسد هذه العقلانية، في إعراضها الصريح عن استنباط الغايات العملية من الشعور الطبيعي والانتماء الثقافي. ونجح في إبراز الصلة بين انعتاق العقل من الروابط (التقليد والثقافة) ونشوء العقلانية الأداتية التي تُعَد عقلانية حسّابة نفعية. فالعقلانية هذه تعتبر الأشياء والموجودات والكائنات وسائلَ يحل استخدامُها وفاقًا للأهداف التي ترسمها وللغايات التي ترمي إليها. ومعنى ذلك أن العقل المجرد الحديث، بانعتاقه من روابط الطبيعة والثقافة، أصبح من جهة عقلًا محايدًا لا يراعي التمايزات التاريخية ولا يُعنى بالانتماءات الدينية والتقليدية. والحياد السياسي والقانوني يدفع من جهة ثانية إلى تبرير العقلانية العملية الأداتية، لأن العقل الحديث، وهو منعتق من الروابط (محايد)، بات لا يومئ إلى الفرد بإشارات توجب الانصياع لغايات طبيعية أو أهداف تقليدية. فإذا به عقلٌ يُطلق العنان لحرية الاختيار الفردية المحضة. من هنا كانت أهداف تايلر واضحة في إظهار الروابط الدفينة الكامنة بين الحياد الليبرالي أو الانعتاق من الروابط والأداتية والنفعية. ولذلك ما برح يؤكد تصورات الخير المشتركة الدينية والتقليدية، باعتبارها تصورات تحدّ من تنامي الأنانية الفردية وتحث الأفراد على التشارك والائتلاف والاعتصام بقوة القيم الجماعية الواحدة. أما تراجع هذه القيم المشتركة وانحسارها في رعاية تواصل الأفراد العملي، فهو ما حوّل العقل القديم من عقل منسلك في التاريخ والتقليد إلى عقل منعتق من الروابط يضع هو نفسُه غاياته العملية والوجودية. والغايات هذه غايات يضعها الفرد نفسه، فلا يرى في اختياراته الحرة إلا طموحات حسّابة تروم على وجه الحصر المنفعة الذاتية وتحقيق أهداف مادية فردية ضيقة. فكانت الرومانسية، على ما يبدو، بالنسبة إلى تايلر، سبيلًا ثالثًا (Border Zone) حدّد هوية الخير بين المنظور المادي المحايث والمنظور المتعالي أو المنعتق من الروابط[1].

---

(1) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), p. 545.

واستطاعت أن تصالح الشعور الإنساني والروحيات وقيم التعالي المحايدة التي باتت قيمًا تربطها الرومانسية بالماديات والروحيات على حد السواء. وعلى هذا تكون الرومانسية قد أفلحت في تخطي الشرخ أو «العُسر» بين الموروثات الثقافية القديمة والقيم الحديثة، منبهةً من مخاطر الحياد، متجنبةً مخادع الأداتية، معرضةً عن مفاسد النفعية.

استنادًا إلى ذلك كله، كان لا بد من التركيز على مراحل التحول التي طرأت على تطور الهوية الحديثة، حتى يتسنى للمرء أن يتقصى معالمها ويفهم حقائقها. ونظرًا إلى التحول من القديم إلى الحديث الذي أحدثته القيم الجديدة المحايدة، مثل المساواة البسيطة والعقلانية الأداتية، كان من الضروري، بحسب تايلر، الغوص في أعماق التحولات الزمانية العميقة لمعرفة أسباب ذلك التحول وتأثيره البالغ والعسير في هوية المجتمعات الغربية. وكانت بدايات هذا التحول في تصور الكون في العالم الحديث واضحةً في اعتبار الكون قد خلقه الله متدبرًا أمره مسبغًا عليه نعمَه حافظًا إياه من الهلاك (بحسب المعتقد الكاثوليكي). وتطور التصور في مرحلة ثانية، فاعتبر الله خالقًا للكون متعاليًا عليه تاركًا إدارته وتدبر شؤونه للإنسان (بحسب النزعة التأليهية التي أدى إليها الإصلاح البروتستانتي). وبلغ هذا التصور مرحلة التطور الأخيرة في النزعة الطبيعانية التي استهلها سبينوزا واضعًا أُسس الكون ومرتكزاته القانونية في طبيعته الخاصة المحايثة. ولا ريب في أن تايلر أصاب في إيضاح تأثيرات هذه التحولات في الهوية الغربية. ولما كان «تصميم الكون غدا من دون مصمّم» (Immanent Frame)، هيّأ ذلك الطريق أمام الفرد حتى يدير هذا الكون ويغيّر فيه وفاقًا لتصوراته المختلفة. وهكذا، أصبح المجتمع ثمرة ائتلاف الأفراد وتَشارُكِهم الحر في صنعه والانتماء إليه، وفاقًا لمسرى حضاري خاص، عنيتُ به حضارة الأنوار (Enlightenment)، أي ما عُرف في نهاية الأمر بفلسفة العقد الاجتماعي التي استندت إلى مبدأ المساواة وبدلت في المفاهيم الأخلاقية والسياسية أعمق تبديل. أما كيف حصل هذا التحول، فالأسباب شتّى بحسب تايلر. فإما أننا قادرون على الارتقاء إلى رؤية كلية، وإما أننا مفطورون على شعور التعاطف والائتناس إزاء الكائنات البشرية، وإما أننا

نعتصم كيانيًا بحرية عقلانية تومئ إلينا السبيل الذي يجب علينا اتباعه واحترامه[2]. وهذا التحول الهائل الذي بدّل نظرتنا إلى الكون، فإذا به يتحول من كون مسكون بقوى متعالية وأرواح خفية إلى كون عديم السحر خاوٍ من الإيحاءات الخارجية (Immanent Order)، تبعه تحول عميق في البنية الأنثروبولوجية الحديثة: «هنا أود أن أذكر أولًا الجانب الداخلي، وهو استبدال الأنا النَفِيذ (Porous Self) بالأنا المغلق (Buffered Self). ويصبح من البدهي للأنا المغلق أن الأفكار والمشاعر والأهداف كلها والتمايزات كلها التي نستطيع عادة أن ننسبها إلى الفاعل (Agent) مصدرُها العقل الذي يتمايز بطبيعته من العالم الخارجي. وبناء عليه، انبرى الأنا المغلق يرى في فكرة الأرواح والقوى الأخلاقية والمسببة أهدافًا منحرفة تجاري اللامعقول»[3]. وذلك خلافًا للأنا النفيذ الذي اعتمدته التصورات القديمة والوسيطية بوصفه «أنا» منفتحًا من خلال إقباله الأنطولوجي على الماورائيات والإلهيات والروحيات. والأنا النفيذ ينسلك أصلًا في تصور للكون يتيح له ذلك باعتبار الكون كونًا في ذروة السحر. والكون السحري هو كون منفتح لا يُعاين المعاني الوجودية ناشبةً في تربة الماديات والجزئيات النفعية الصرفة، بل يستنبطها من أسرار الماورائيات ومن تجليات الوحي والتماعاته الثرية ومن انكشافات الروح الخلابة.

الغايةُ من ذلك كله، أن يتبين المرء أن تراجع تأثير الدين والتقليد في الممارسات والعلاقات الاجتماعية حدا المجتمعات الليبرالية الغربية على أن تسقط في الفردانية، ولاحقًا في الليبرالية الفردانية المتوحشة. ولما كانت الفردانية قد تنامت على وتيرة تصاعدية حتى أصبحت نمطًا أخلاقيًا وسياسيًا خاصًا بحياة المجتمعات الغربية، كان ذلك على حساب هيمنة الدين وانحسار التقليد اللذين تراجعا بالتدريج تراجعًا بالتدريج من المخيال الاجتماعي. ولا يخفى على أحد أن الدين والتقليد يمثلان العنصر المنيع الذي لا يضبط المجتمع من انزلاقاته النسبية وتطوراته الفوضوية وتقدماته العشوائية فحسب، بل يضمن وحدة النسيج

---

(2) Taylor, p. 543.

(3) المصدر نفسه، ص 539.

الاجتماعي ويصونها من مخاطر التدهور والتفكك أيضًا. أما وتراجع الدين في المجتمعات الغربية، وانحسرت هيمنته واستئثاره للحيز العمومي، فإن الأمر يختلف، بحسب تايلر، بالنسبة إلى التقليد والثقافة والعادات التي ما زالت على ما يبدو تضرب تأثيراتها في جذور الزمانية التي تُكوِّن الهويةَ الفردية والمخيال الاجتماعي. ولشدة هذا الترابط بين الهوية والتاريخ الثقافي، جاء تعبير تايلر عن أصالة الفرد وهويته في استنباط عناصر التقليد والثقافة الحاضرة والفاعلة في عمق الزمانية بماضيها وبحاضرها وانفتاحها على المستقبل. والأصالة لا تعني، بحسب تايلر، أن تهيمن الثقافة والعادات على قرار الفرد واختياراته هيمنة الإخضاع والنهي، وإنما أن تنهل الحريةُ الفردية أو الحرية الحديثة الليبرالية في توجّهاتها من المنابع الأصيلة التي تتمثّل في الثقافة واللغة والطبيعة. وهذا ما حققته النزعة الرومانسية في عقد المصالحة بين القانون العقلي المحض (الحرية) والشعور الإنساني الذي تعتمل فيه الطبيعة والثقافة، وإلا غدت هذه الحرية حرية ضائعة مشتتة فقدت أصالتها الروحية وأصولها الأخلاقية بالخروج عن ثقافتها التاريخية وأهلها. فخروج الفرد من جماعته التاريخية يعني له الذهاب إلى نمط عيش فرداني ومن ثم إلى تآكل وحدة المجتمع وتفككه. لا معنى إذًا، بالنسبة إلى تايلر، للهوية الديمقراطية الليبرالية إذا ما استندت، عمليًا فحسب، إلى حريات وحقوق أساسية تضمنها الدولة لها، إذ لا وجود لحقوق وحريات فردية ولا حياة لمجتمعات ديمقراطية ليبرالية، من دون الاستناد إلى الأصول واستلهام المنابع في سبيل التأصل الذاتي الذي يفضي إلى التمايز والتنوع والاغتناء.

هكذا، نظرًا إلى أهمية الدور الذي تؤديه الثقافة في حياة الفرد العملية والاجتماعية والوجودية، بات «الاعتراف» السياسي والقانوني بالتمايزات الثقافية والعرقية ضرورةً إيجابية، بالنسبة إلى تايلر، لما في ذلك خير المرء والمجتمع الأهلي. فالاعتراف بهذه التمايزات يعني أن تُصغي الدولة إلى نداءات الأفراد والجماعات المختلفة التي تطالب بالاعتراف بخصوصياتها الثقافية والتاريخية. ولا يكون الاعتراف هذا لمجرد الاعتراف ورفضًا لهيمنة ثقافة الأكثرية فحسب، بل اعترافًا يروم بالدرجة الأولى الإصغاء واقتبال خصوصيات الآخر، وإن كان

أقلية، لما لتلك الخصوصيات من تأثيرات حتمية في حياة الجماعة وحياة الفرد الأخلاقية والوجودية.

رأس الكلام في ذلك أن الاعتراف بتمايزات الآخر الثقافية والعرقية والدينية هو التسامح عينه والانفتاح والتعارف على الآخر واقتبال العيش مع اختلافاته. وفوائد الاعتراف جمّة لا يناصرها فيلسوف جماعتي مثل تايلر وحده، بل أيضًا فلاسفة ليبراليون مثل كيمليكا. فالاعتراف بالخصوصيات والتمايزات الثقافية لا يُقر بها بوصفها التربة التي تنمو فيها حريات الأفراد وغايات الجماعات والأقليات فحسب، بل بوصفها أيضًا تساهم مساهمة بالغة في تحفيز الاندماج الاجتماعي والمشاركة السياسية. فإذا كانت الثقافة معينًا أصليًّا تُغرف منه أصالة الفرد وفيها ينمو وبها يزهو روح الجماعة وكيانها الأنطولوجي، فإن الإعراض عنها سياسيًا وإغفالها قانونيًّا يُعدان ضربًا خطرًا يجهل فوائد الاعتراف على وحدة المجتمع وتماسكه. فالاعتراف بالآخر (مثلًا الأقليات) من شأنه أن يشجعه على اقتبال الاختلافات والانخراط في النسيج الثقافي الأوسع والأرحب، عنيت بذلك ثقافة الأكثرية التاريخية. الأمر الذي يعني أن رفض الاعتراف هو قفزة في المجهول، لأن الجماعات العرقية والثقافية سترفض على أسوأ تقدير الانخراط والاندماج في مجتمع لا يقيم شأنًا لخصوصيتها ولا يحترم تمايزها. وهذا سيؤثر حكمًا وسلبًا في وحدة المجتمع وأمنه وسلامته.

لا خطر إذًا، بالنسبة إلى تايلر، أن تعترف الجماعة الأكثرية بخصوصيات الأقليات المقيمة أو المستضافة حديثًا، لأن النسيج الاجتماعي أو المخيال الاجتماعي الغربي، مرن في بنيته، مستضيف في قيمه، متسامح في عاداته. ومعنى ذلك أن المجتمعات الغربية تأبى الجمود والحتمية التاريخية نظرًا إلى ما تتمتع به تقليديًّا من حيث الحرية والتسامح والانفتاح. وقبول ثقافات أخرى هو البرهان على قدرة النسيج الأصلي على اعتماد ثقافات وعادات أخرى لا تؤثر سلبًا فيه أو تهدد وجوده، بل يمكن أن يكون ذلك عامل تطور إيجابي نحو اندماج الجماعات التاريخية وتثاقفها وتقابسها.

استتباعًا لمنطق الاعتراف التايلري، راح تايلر يحض المجتمعات الغربية

العلمانية على الأخذ بضرورات الانفتاح على مطالب الجماعات العرقية والدينية. فالعلمانية المنفتحة تخالف الدهرنة التي تسعى إلى معاداة الدين وإقصائه عن الحيز العمومي وفصل الدولة فصلًا تامًا عن التأثيرات الدينية اللاعقلانية. في حين ترفض المجتمعات المدهرنة ما يُسمَّى بمطالب التكيُّف التي تنادي بها الجماعات الأقلوية والمهاجرة، ترى المجتمعات العلمانية المنفتحة أو المعتدلة وجوب الاعتراف بمثل هذه المطالب، نظرًا إلى أهميتها على الصعيد الأخلاقي والوجودي. كذلك لا يني تايلر يوضح أن الاعتراف بمثل هذه المطالب وتكييف القانون والمعايير العامة، بحسب الحاجة، لا يعني نقضًا للمسلّمات الدستورية والمفترضات القانونية الأساس التي لا تقبل النقاش أو التسويات. فممارسة الحرية الدينية في الحيز العمومي، على سبيل المثال، لا تخالف الدستور والقانون العام، لأن ممارسة الحرية الدينية باعتبارها حرية أساسية لا يعني حصرها في الحيز الخاص ونهيها عن الظهور العلني في المؤسسات العامة وإداراتها. لكن تايلر طفق يركز في كتاباته الأخيرة على أولوية القانون العام على التمايزات الدينية والعرقية، الأمر الذي يعني أن مطالب التكيُّف المقبولة هي المطالب التي لا تتعارض ومبدأ المساواة بين الرجل والمرأة، ولا تنتقص من الحريات الفردية الأساس ولا تعطل نظام المؤسسات العامة والخاصة المعنية بمثل هذه المطالب.

على هذا الأساس، يكون تايلر قد أصاب في تعريف الحق الليبرالي (الحياد)، فاعترف به كحق لا يُعنى برعاية تشنجات الوجود الإنساني واضطراباته وإرباكات الإنسان الكيانية وتساؤلاته وانسلاكات المرء الثقافية ودلالاتها التاريخية. فهو حق يحصر اهتمامه في حقوق مجردة تتيح للإنسان أن ينظم سعيه إلى غاياته الفردية ومنافعه الذاتية. فهذا النوع في تصور القانون وقواعد الاجتماع السياسي هو تصور منعتق من الروابط التاريخية، غريب عن توجسات الإنسان، محايد إزاء ما يخالج كيان الإنسان من تساؤلات عملية واستفسارات وجودية. لذلك كان على المعايير الدستورية والقوانين الوضعية أن تراعي مثل هذه المسائل وتنظر في شأنها حتى تستوضح مضامينها وتستجلي معانيها التي لا تني تَهم الإنسان وتعتمل في ضميره ووعيه. من هنا كان تمسك تايلر الشديد بمسألة الاعتراف واعتبارها مسألة لا تحاكي الحرية الإنسانية من منظورها الإيجابي وحده، بل

تفيد الاندماج الاجتماعي وتحفّز على المشاركة السياسية وتضمن بذلك وحدة المجتمع وتماسكه. لكن لا يغيبنّ عن بالنا مدى صعوبة تحقيق مثل هذا الطموح في تطويع المعايير العامة (الكلي) أو تكييفها لمواكبة قضايا الدين والثقافة والوجود الإنساني (الجزئي)، خصوصًا في مجتمعات متعددة الثقافات. فالقضايا هذه شديدة التعقيد تتباين في مضامينها ومعانيها فتستند تارةً إلى المبادئ العقلية، وتبنى تارةً أخرى على تصورات القيم النسبية، وتستلهم طورًا تذوقات الخير اللاعقلانية.

ثَبتُ الأسماء

ألسدير ماكينتاير (Alasdair Macintyre)

فيلسوف اسكتلندي، ولد في 12/ 1/ 1929 في غلاسكو. عُرِف بمساهماته القيمة في حقل الفلسفة الأخلاقية والسياسية، فضلًا عن أعماله في تاريخ الفلسفة واللاهوت. درس في جامعة كوين ماري في لندن، وهو حاليًّا أستاذ باحث في جامعة نوتردام (Notre-Dame) في ولاية إنديانا في الولايات المتحدة الأميركية. يُعتبر من أبرز الوجوه المعاصرة التي ما برحت تسعى إلى إحياء «أخلاق الفضيلة» التي تؤكد أولوية الطبيعة الجسدية والموهبة الشخصية في تعيين السلوك الإنساني الأخلاقي الحسن. وفي كتابه **سمة الارتباط في الحيوانات العقلية: لم الكائنات الإنسانية تحتاج إلى الفضيلة؟** (*Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*) الذي صدر في عام 1999، يركز على مسألة البيولوجيا، معتبرًا أن الإنسان كائن متجسد، تعتمل في كيانه الحاجات والرغبات فتُحرك نشاطه تحريكًا يحكم أعماله وأفعاله. إلى ذلك جاءت فلسفته الأخلاقية مخالفة لفلسفة «أخلاق الواجب» الكانطية التي تعتبر الإنسان ذاتًا عقلانية محضة. وفلسفة كانط هي فلسفةٌ ثنائية تفرض قوانينَ وواجبات أخلاقية مجرّدة منعتقة كليًّا من روابط الطبيعة وميولها. خلافًا لذلك يؤكد ماكينتاير، شأنه في ذلك شأن أرسطو (الذي تأثّر به إلى أقصى الحدود)، دور الطبيعة البيولوجية، وبالتالي دور الفضيلة الأخلاقية في تهذيب الطبيعة البشرية والارتقاء بها من حالتها الحيوانية البحتة إلى أعلى درجات الفضيلة والسمو الإنساني. وتلامس فلسفة ماكينتاير، شأنها في ذلك شأن الفلاسفة

الجماعتيين، النسبية الأخلاقية (نسبةً إلى تعدد التقاليد أو الغايات الطبيعية التي تحدد المواهب الشخصية)، حيث ترفض قواعد السلوك الموضوعية المطلقة سواء انبثقت من القانون القطعي (Impératif catégorique) الكانطي أم من العقل الحسّاب النفعي الذي يروم المنفعة والرخاء في حدهما الأقصى، كفيصل نهائي يحدد معيار السلوك والقانون.

أثار ماكينتاير هذه الموضوعات بشكل مسهب في كتابيه **ما بعد الفضيلة** (*After Virtue*) الذي صدر في عام 1981، و**أي عدالة؟ أي عقلانية؟** (*Whose Justice? Which Rationality?*) الذي نشره في عام 1988. وعلاوةً على المسألة الأخلاقية التي أكب ماكينتاير على دراستها والبحث في شأنها، اعتنى أيضًا بمقدار لا يقل أهمية بالفلسفة السياسية. فهو لم يخفِ معاداته الصريحة للحداثة وما خلّفته من فردانية ليبرالية أفضت إلى ما يُسمّى «الحقوق والحريات الذاتية». ونخرت الفردانية هذه، بحسب ماكينتاير، النسيج الاجتماعي الذي يحكمه التقليد («كخير مشترك») ففككته وأصابت ما ينطوي عليه من معانٍ روحية ودلالات: «فلا الدولة الحديثة ولا الأسرة الحديثة تستطيعان أن تضمنا نوعية الاجتماع المطلوب». فهذا الاقتباس إن دل على شيء، فإنما يدل على رفض صريح وجريء لثابتَتين ليبراليتين عريقتين: الحياد السياسي والقانوني، وأولوية الفرد على الجماعة أو التقليد الجماعي. فالحياد والأولوية يستندان، بالنسبة إلى ماكينتاير، إلى قاعدة خاوية أو قانون مجرد منعتق من الروابط، لا يصلحان أصلًا لا للعمل الإنساني ولا للأمور الواقعية والظرفية التي تُعنى بها السياسة. كما أن الحياد والمساواة الليبرالية الصرفة، بوصفهما نتاجًا فكريًا مصطنعًا، غير مؤهّلَين لأن يأخذا بأصالة المضامين التقليدية التي تكوّن الخير المشترك. ومن ثم، فإنهما يعجزان عن تبيان مكامن الصلة الأصلية التي تربط هوية الفرد بانتمائه التاريخي الأصيل إلى تقليد عريق في القدم.

جون رولز (John Rawls)

فيلسوف ليبرالي أميركي ولد في 21/ 2/ 1921 في بالتيمور، وتوفي في 24/ 11/ 2002 في لكسينغتون. يُعدّ من أكثر مفكري الفلسفة السياسية الذين

دُرس فكرهم في القرن العشرين. وهو أستاذ درّس الفلسفة السياسية والأخلاقية منذ عام 1955 في جامعات برنستون وأكسفورد وكورنيل وهارڤارد. وتأثرت فلسفته بمفكرين كبار من أمثال إيمانويل كانط وجان جاك روسو وجون لوك. ذاعت شهرته في أثر نشر كتابه نظرية العدالة (*A Theory of Justice*) في عام 1971. وهو الكتاب الذي بدأ بالتحضير له في عام 1960. أعاد هذا المؤلف الضخم إحياء الفلسفة الليبرالية السياسية الأنكلوسكسونية التي رزحت طويلًا تحت عبء تقليد نشأ منذ عصر الحداثة وتميز بنزعته إلى النفعية. كانت النفعية قد غدت مذهبًا في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، أُعد له على يد بعض كبار الفلاسفة أمثال جريمي بنتام وديفيد هيوم وجون ستيوارت ميل وغيرهم. ورأى جون رولز أن هذا التقليد الفلسفي السياسي والأخلاقي السائد منذ الحداثة لا ينصف متطلبات الهوية الإنسانية وحاجاتها، عنيت بذلك مبدأ الاختلاف الأنثروبولوجي والثقافي الذي يعيِّن خصوصية الفرد من حيث فكره وتطلعاته وأعماله. ذلك أن النفعية لا تصلح، بحسب رولز، أنموذجًا لعلم الأخلاق والسياسة. فالنفعية تدّعي أنها نظرية عامة أو تصور أخلاقي يقيم سلّمًا من القيم التي تصلح لجميع الناس. فالكائنات الإنسانية برمّتها ترمي طبيعيًّا إلى تحقيق القدر الأكبر من اللذة والمتعة في الحياة وتجنب الألم قدر الإمكان. هذا من الناحية الأخلاقية الأنثروبولوجية. أما من الناحية الاجتماعية، فإن السياسة، بحسب النفعية، تُعنى بتوفير القدر الأكبر من السعادة (اللذة) للعدد الأكبر من الأفراد، لأن من الصعب إيجاد صيغة قانونية وسياسية من شأنها توفير السعادة بشكل متساو ومتكافئ بين الجميع، من دون استثناء. وبناء عليه، تكون للأكثرية الشعبية أو النيابية تحديد طبيعة القوانين والتشريعات السياسية وتحديد مسار الحكم وأهدافه. وتُستمد شرعية السلطة السياسية والتشريعات من قوة الأغلبية، حتى لو جاء ذلك على حساب الأقلية أو مجموع الأقليات. ولذلك تُعتبر هذه النظرية نظرية أنطولوجية لأنها تؤكد المعرفة العلمية للبنية الأنثروبولوجية، عبر إرجاع غاياتها وحاجاتها كلها إلى البحث عن اللذة وتجنب الألم. وتعتبر هذه النظرية نظرية سياسية شرعية لأنها تؤكد صوابية حكم الأغلبية الشعبية وتوجهاتها.

في مقابل هذا الواقع الذي فرضته الفلسفة النفعية في مجال الأخلاق والحق والسياسة في المجتمعات الغربية الأنغلوسكسونية، تطرح نظرية العدالة مبدأين أساسيين يحددان إطار عمل القوانين الأساسية أو الدستورية (Essential Constitutional). والقوانين هذه تؤسّس الشرعية فتحدد القوانين الوضعية أو التشريعات العامة التي تختص بالحريات السياسية والمدنية وبالحقوق الاجتماعية والاقتصادية. وأعاد رولز صوغ المبدأين في مراجعته اللاحقة لنظريته (في كتابه **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة** الذي صدر في عام 2001) حيث أصبحا على شكلهما النهائي كالتالي:

المبدأ الأول: كل شخص له الأهلية المطلقة نفسها التي لغيره، ضمن منظومة ملائمة تمامًا من الحريات الأساسية المتساوية.

المبدأ الثاني: يجب أن تستجيب أشكال التفاوت الاقتصادي والاجتماعي لشرطين: 1. أن ترتبط هذه الأشكال بوظائف ومواقع مفتوحة للجميع، ضمن ظروف عدالة متكافئة أو منصفة الفرص؛ 2. أن تكفل أكبر قدر من المنفعة لأعضاء المجتمع الأكثر حرمانًا.

يُطلق رولز على المبدأ الأول (مبدأ الحرية) وعلى الثاني (مبدأ الاختلاف أو الفرق)، ويؤكد تراتب الأولويات بين المبدأين. فللمبدأ الأول الصدارة على الثاني، كما أن التكافؤ في الفرص، في داخل المبدأ الثاني، له الأولوية على معيار التفاوت الشرعي. في خلاصة القول يأخذ رولز بمكتسبات الليبرالية السياسية التقليدية، وهي حريات الفرد السياسية والمدنية الأساس (المتعارف عليها في شرعة حقوق الإنسان)، ويرفض الليبرالية الاقتصادية في صيغتها الحديثة كما عهدناها في فلسفة جون لوك وكما تؤكدها النظريات النيو - ليبرالية (Neo-liberalism) المعاصرة التي تعتبر الحرية الاقتصادية حرية أساسية تأبى أن تضبط الدولةُ حركتها ومشروعاتها. فهذا النوع من الليبرالية يُرجع دور الدولة إلى حده الأدنى (Minimal State) رافضًا لها الحق في التدخل في ضبط السوق وعلاقات التبادل الحرة، ومن ثم فرض الضرائب وإعادة توزيع الثروات والمداخيل على الأكثر حرمانًا. من هنا يأتي

المبدأ الثاني في نظرية رولز لينزع عن الحرية الاقتصادية صفتها الأساس، خلافًا للحريات السياسية والمدنية، فيجيز للدولة حق التدخل في الاقتصاد من أجل ضمان حقوق اجتماعية (في التربية والصحة والسكن... إلخ) باتت بالنسبة إلى كثيرين في عصرنا هذا حقوقًا أساسية.

مايكل ساندل (Michael Sandel)

فيلسوف أميركي ولد في 5/ 3/ 1953. اهتم بشكل أساسي بالفلسفة السياسية، وهو أستاذٌ يدرّس حاليًا في جامعة هارڤارد في قسم العلوم السياسية. صُنف نتاجه الفكري في الفلسفة السياسية الأميركية في خانة التيار الجماعتي (Communitarism)، خصوصًا بعدما أفرد كتابًا خاصًا في عام 1982: **الليبرالية وحدود العدالة** (*Liberalism and the Limits of Justice*)، ينتقد فيه بشكل حصري ومفصّل نظرية رولز السياسية التي وردت في **نظرية العدالة**. ويدور البحث في كتاب **الليبرالية وحدود العدالة** على نقد الأولوية التي يوليها رولز بطبيعة الأمر كليبرالي للفرد على الجماعة (Community). ومعنى ذلك، بالنسبة إلى رولز، أن وحدة الائتلاف أو الاجتماع السياسي تستند إلى شرعية العقد المؤسِّس. واستنادًا إلى قاعدة المساواة في الحرية السياسية، تعتبر هذه الشرعية أن الأفراد هم وحدهم المرتكز السيادي الذي ينهض بوحدتهم الاجتماعية الحرة. ومن ثَم، يُسند إلى الفرد عمليًا القدرة والحرية في اختيار أهدافه والانعتاق منها وتعديلها إذا رغب في ذلك. في حين يؤثِر ساندل الكلام ويصر على اكتشاف الأنا (Self) وليس على اختياراته الحرة، لأن الأنا لا يختار من يكون أو سيكون بل يكتشف ذلك وفاقًا للغاية الطبيعية (أرسطو) التي فيه وللمكانة الثقافية التي هو فيها. من هنا تظهر، بالنسبة إلى ساندل، أولوية الغاية والحالة الطبيعية على قدرة الفرد وعجزه عن التغيير فيها، باعتبار أنها سابقة على وعيه الوجودي وتكوّن هويته الذاتية تكوينًا بنيويًا. وهذا ما يخالف المنظور الليبرالي الذي يؤكد أحقية الفرد الأخلاقية في التغيير والتعديل في غاياته وهويته، لا بل القدرة على فعل ذلك من حيث الانعتاق من الحتميات الذاتية والثقافية واختيار غايات طبيعية وانسلاكات اجتماعية تتعارض والغايات الأولية أو الأصلية.

في موضع آخر يعارض ساندل، شأنه في ذلك شأن باقي الفلاسفة الجماعتيين، الحياد السياسي رمز الشرعية الليبرالية. فهو يسأل الليبرالية السياسية أو القانونية كيف يمكنها أن تتجاهل بحيادها المسائل التي تشغل بال الإنسان وتهمّه فوق باقي المسائل، عنيت بها مسائل الثقافة وتصورات الخير والقيم الأخلاقية والدينية التي تتعلق بالإجهاض والخلاعة وحرية المثليين... إلخ. وفي كتابه **الفلسفة العمومية: بحث في أخلاقيات السياسة** (*Essays on Morality in Politics: Public Philosophy*) الذي صدر في عام 2007، يتناول هذه المسائل وقضايا أخرى أبرزها قضية المواطنة والفضيلة المدنية. فينتقد من جهة الديمقراطيين الأميركيين لأنهم يعتصمون حصرًا بالمركزية السياسية والاقتصادية من أجل فرض عدالة اجتماعية، ولا يكترثون، بالتالي بتفكك المجتمع وتراجع فاعلية المواطنة أو الفضيلة المدنية (الاهتمام والمشاركة في الشأن العام والتضامن الوطني) ولا بانحسار التواصل والتماسك الاجتماعي لمصلحة الفردانية. ومن جهة ثانية، يؤثر ساندل الخطاب الجمهوري ونزعته إلى اعتماد اللامركزية وترك المسائل السياسية والاقتصادية لحرية الأفراد والمناطق والمدن النائية. وهذا ما يعارضه جزئيًّا، لأن إطلاق العنان للحرية واللامركزية الاقتصادية وانفتاح ذلك على العولمة الاقتصادية باتا اليوم يتهددان الحرية السياسية. فالأفراد والمناطق والمدن النائية أخذوا يشعرون بفقدان هذه الحرية، أي فقدان السيطرة على حياتهم ومستقبلهم بفعل سطو المؤسسات والشركات الاقتصادية (الوطنية خصوصًا والعالمية) على أنماط حياتهم التقليدية (الأسرة والجيرة والجماعة والمدينة والكنيسة... إلخ)، ما يضعف بطبيعة الحال حس المواطنة والفضيلة المدنية، من حيث حق المشاركة الفاعلة وحرية تحديد المصير. فلا مانع، بحسب ساندل، من قيام اللامركزية والعولمة الاقتصادية، شرط أن يترافق ذلك مع مشاركة الأفراد وامتلاك القرار الحر في الحسم، في مثل هذه المسائل، وأن تُبتكر مواطنة ومشاركة فاعلة ليس على الصعيد الوطني وحده، بل على المستوى العالمي. هذا في ما يخص الاقتصاد. أما في ما يتعلق بتصورات الخير أو القيم الأخلاقية التقليدية والدينية، فيرى الجمهوريون، خلافًا للديمقراطيين،

أن استمداد الفرد والجماعة منها طبيعي، لبتّ في أحقية المسائل الأخلاقية (كحرية المثليين والإجهاض والاستنساخ والموت الرحيم وحقوق الحيوان ومسألة المناخ والتلوث البيئي... إلخ) وللحسم في هذه المسائل على الصعيد التشريعي والقانوني.

طرح ساندل مسألة المال، في كتابه الذي صدر في عام 2012: **ما الذي يعجز المال عن شرائه: حدود السوق الأخلاقية** (What Money Can't Buy: The Moral Limits of Market)، فتساءل هل يمكن المرء أن يشتري كل شيء بالمال، أم أن هناك بعض الخير الذي لا يمكن شراؤه بالمال ولا تجوز مقاربته مثل باقي السلع المادية؟ فاعتبر أن ثورة سلمية حصلت في المجتمعات الغربية من دون علم منا، منذ ثلاثة عقود، تجلت في العبور من «اقتصاد السوق» (Economic Market) إلى «مجتمع السوق» (Market Society). الفرق بين هذين التصورين أن اقتصاد السوق يُعدّ «وسيلة فاعلة وقيِّمة في تنظيم حركة الإنتاج» والتبادل، في حين أن مجتمع السوق هو هذه الفكرة التي تقول إن كل شيء تقريبًا في المجتمع بات بيعه وشراؤه ممكنين. فذلك هو نمط فريد من الحياة. عندئذ يصبح الكلام ممكنًا عن سوق للفكر وللقيم، حيث بات المال يهيمن على مظاهر الحياة الاجتماعية كلها. فكل شيء تقريبًا في هذا المضمار يتحول سلعة للبيع والشراء تتحدد قيمتها في النوعية التي تقدمها (العلاقات الشخصية والحياة العائلية والتربية والسياسة والحق والقانون المدني... إلخ). وهذا ما يرفضه ساندل معتبرًا، من جهة، أن هناك خيرًا إنسانيًا أصيلًا لا يمكن شراؤه كالاستشفاء اللائق والتعلم في أفضل المؤسسات (أي القراءة والتعلم حبًا بالمعرفة والاطلاع والتثقف)، وحرية الفرد السياسية التي ينبغي ألا تتأثر بالأموال الهائلة التي تُضخ في الحملات الانتخابية، أي الحفاظ على الروح الأصيل للمواطنة، التي تبغي فوق أي اعتبار الخير والمصلحة العامة. ومن جهة ثانية، عندما يخضع هذا الخير والممارسات الاجتماعية لمنطق السوق الصرف يفقد طبيعته الأصلية ويتغير معناه الأصيل الذي تتوسل به المعايير الاجتماعية والسلوك الإنساني.

مايكل ولزر (Michael Walzer)

فيلسوفٌ أميركي ولد في 13/ 3/ 1935 في نيويورك. حاز إجازة في التاريخ من جامعة برانديس (Brandeis) في عام 1956، ثم أكمل دراساته العليا في جامعة هارفرد ونال شهادة الدكتوراه في عام 1961. درّس في جامعة برينستون حتى عام 1966، ثم انتقل إلى التعليم في جامعة هارڤارد حتى عام 1980. ومن ذلك الحين عيِّن عضوًا في معهد الدراسات المعمّقة (Institute for Advanced Study) في ولاية نيوجيرسي (New Jersey) الأميركية. من أبرز مؤلفاته التي شهرته كتابُه **دوائر العدالة** (Spheres of Justice) الذي صدر في عام 1983. يسعى من خلال هذا المؤلف الضخم إلى تصوير مسألة العدالة الاجتماعية والسياسية على أنها تستند إلى معيار من «المساواة المعقدة» (Complex Equality)، خلافًا للمساواة الصرفة المنعتقة من الروابط، التي لا تأخذ بالتمايزات الثقافية والتعقيدات التاريخية واتجاهات الأكثريات المهيمنة. ويعتقد ولزر أن المعيار العادل للمساواة يجب أن يستند بالدرجة الأولى إلى توزيع الخير (المادي وغيره)، وفقًا للمعاني الثقافية والاجتماعية ودلالاتها التي تحدد طبيعة هذا المعيار وقيمته. إضافة إلى ذلك، فإن هذا الخير (ومنه الحقوق الاجتماعية مثل الصحة والتربية والعمل والسكن والحقوق السياسية) يمثّل لكل حق منه دائرةً (Sphere) مستقلة تُعيَّن وتُوزَّع وفاقًا لأهداف الجماعة ومعانيها التاريخية الأصيلة. ومعنى ذلك، على سبيل المثال، أن معيار العدالة، في توزيع السلطة السياسية أو حصرها في شخص أو طبقة ما، يختلف باختلاف المجتمعات والثقافات والعادات التي تُعيِّن مضامين هذا المعيار وتؤطّر تشريعاته. لذلك يعمد ولرز إلى رفض المعايير الكلية المجردة والمنعتقة من روابط الثقافة والتاريخ (Covering-law Universalism) أو بالفرنسية Universalisme surplombant. ويؤكّد إمكان النظر من علٍ (الشمول) شرطَ أن يُدرَج ذلك في الاختبار الخاص الذي تكرره الجماعة التاريخية (Reiterative Universalism أو Universalisme réitératif): بالنسبة إلى الكلية المجردة: «هناك إله واحد، ولذلك هناك قانون واحد وعدالة واحدة ومفهوم واحد مستقيم يحدد تصور الخير أو المجتمع الخيِّر أو النظام الخيِّر، وهناك أيضًا خلاص واحد».

يؤيد ولزر حق الجماعة الثقافية أو الأكثرية السياسية الشرعي في فرض رؤيتها على المجتمع كاملًا وتحديد أهدافه ومشروعه. ويذهب إلى الدفاع عن تقسيم الأرض في حال استحال التعايش بين جماعات الدولة الواحدة (الأكثرية والأقليات). وهذا ما يفسّر رفضَه التصور الفلسفي الليبرالي المجرّد الذي ينص على قوانين واحدة قادرة على ضبط الاختلافات والنزاعات بين الجماعات الدينية والعرقية. إلا أنه في كتابه في التسامح (*On Toleration*) اعتبر أن التعايش أمر ممكن بين الجماعات المختلفة ثقافيًا، وقدّم أمثلة عدة تشهد على ذلك في الحضارات والمجتمعات الإنسانية. فروما مثل العديد من الإمبراطوريات كانت تتعايش في داخلها قوميات عدة. كذلك كان في الماضي في الكثير من الأوقات سلام وتعايش بين الدول القومية، حتى في يومنا هذا، في ما بات يُعرف بالمجتمع الدولي. والتوافق والتعايش كانا ممكنين أيضًا في الدول الفدرالية مثل سويسرا وغيرها وفي الدول القومية (Nation-States) مثل فرنسا وفي المجتمعات التي تكوِّن نسيجَها الجماعات المهاجرة مثل الولايات المتحدة الأميركية. وفي عالم ما بعد الحداثة حيث تدمج الجماعات الثقافية (الأصلية والمهاجرة) وتتخالط من خلال رابط الزواج، أصبحت مسألة التسامح مسألة عائلية.

ويل كيمليكا (Will Kymlicka)

فيلسوفٌ ليبرالي كندي ولد عام 1962 في لندن في مقاطعة أونتاريو (Ontario)متخصّص بالفلسفة السياسية. باحث في الفلسفة السياسية في جامعة كوينز يونيفرسيتي كينغستون (Queen's university at Kingston) في أونتاريو. وهو أيضًا أستاذ زائر في إطار برنامج الدراسات القومية في الجامعة الأوروبية المركزية (Central European University) في مدينة بودابست. درس في جامعة كوينز يونيفرسيتي وحاز إجازة في الفلسفة وفي العلوم السياسية في عام 1984. ونال الدكتوراه من جامعة أوكسفورد في عام 1987. اشتهر بانهمامه الوطيد بمسائل مثل التعددية الثقافية والمواطنة وحقوق الأقليات، وشغل منصب مستشار في هذه الشؤون لدى الحكومة الكندية.

إن أبرز ما تتسم به مواقف كيمليكا دعوتُه الصريحة في مؤلفه مواطنة التعددية الثقافية (*Multicultural Citizenship*) إلى إخراج الفكر الليبرالي من عزلته الحيادية التقليدية حتى ينظر في مسائل غاية في الخطورة، مثل التعدد الثقافي والعرقي. ويعتبر كيمليكا أن المجتمعات الديمقراطية الغربية باتت في أغلبيتها مجتمعات متعددة الثقافات. فبعضها (فرنسا) الذي يُعدّ الأكثر تشددًا إزاء التعدد الثقافي ويرفض الاعتراف به أصبح مجتمعات متعددة الأعراق (Polyethnic) بفعل موجات الهجرة، وبعضها الآخر (كندا والولايات المتحدة الأميركية) يُعتبر مجتمعات متعددة القوميات (Polynational) والأعراق. وتراه يؤكد ضرورة الاعتراف بمطالب هذه الجماعات الخصوصية (الأقليات المهاجرة والأقليات أو الجماعات القومية والسكان الأصليون)، كل جماعة بحسب فرادتها العريقة وأهميتها التاريخية. فمطالب الأقليات المهاجرة المقبولة هي غير تلك التي يحق للجماعات القومية والأصلية المطالبة بها. يمكن، على سبيل المثال، أن يطالب المهاجر بأن تعترف الدولة المستضيفة بلغته الأصلية ومعتقداته الدينية في إطار المؤسسات العامة وبرامجها الوطنية. أما الجماعات القومية (الكيبكيون مثلًا) فيحق لها المطالبة بإقامة حكم ذاتي يتيح لها تقرير مصيرها الذاتي وفقًا لتطلعاتها الثقافية التاريخية. في حين أن السكان الأصليين، بما أنهم كانوا الأوائل الذين سكنوا أرضًا احتُلت في ما بعد بالقوة، وتمت السيطرة عليهم واستيعابهم قسرًا، ينفردون في حقهم الشرعي، إذا أرادوا ذلك، في أن يطالبوا لا بحكم ذاتي فحسب، بل بفرز مساحة من الأرض لا يستطيع سواهم العيش عليها واستثمارها. ويعتبر كيمليكا، شأنه في ذلك شأن تايلر، أن فوائد الاعتراف بهذه المطالب عديدة. أولًا، إن الحقوق والحريات الفردية التي تضمنها الديمقراطيات الليبرالية لا تكفي وحدها، لأن الانتماء الثقافي يُعدّ التربة الأصيلة التي تضفي على أعمال الفرد معناها. ثانيًا، يشجع الاعتراف الأقليات على المشاركة في العملية السياسية ويحفزهم على الاندماج الاجتماعي والوطني، على حد السواء. ويبقى الأهم في ذلك أن كيمليكا لا يني يؤكد، بوصفه ليبراليًا، أولوية الحريات الفردية الأساس التي

تكفلها الدساتير الديمقراطية على الحقوق الثقافية العرقية الجماعية. وبتعبير آخر، تُسند الشرعية إلى الحريات الفردية، وتُعتبر الحقوق الجماعية الثقافية حقوقًا مشتقة أصلًا من هذه الحريات. ويعود للحق الفردي، إذا انتهكته العادات والتقاليد الجماعية، أن يلجمها ويضبطها كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

ثَبتُ المصطلحات(*)

تكيُّف عاقل	Accommodement raisonnable
النظام القديم	Ancien Régime
الامتثال للأنموذج الأنغلوسكسوني	Angloconformité
الانتماء	Appartenance
خلفيات ثابتة	Arrière-plans incontournables (Inescapable backgrounds)
استيعاب	Assimilation
أصالة	Authenticité
أصيل	Authentique
تصور خير	Bien
الأنا المغلق	Buffered self
مواطن	Citoyen
مواطنة	Citoyenneté

(*) رتبت المصطلحات بحسب الألفبائية الأجنبية.

Citoyenneté commune	مواطنة مشتركة
Citoyenneté différenciée	مواطنة مختلفة
Communautarisme	جماعتية
Communautariste ou communautarien	جماعتي
Communauté	جماعة
Contingent	عرضي
Conviction, croyance	معتقد
Culture	ثقافة
Culturel	ثقافي
Décentralisation politique	لامركزية سياسية
Désenchantement du monde	عالم منزوع السحر
Désengagement	انعتاق من الروابط
Différence	اختلاف
Distinctions qualitatives	التمايزات النوعية
Diversité	تنوع
Droit	حق
Droits fondamentaux	حقوق أساسية
Egalité	مساواة
Ethnique	عرقي

Ethnocentrisme	المركزية العرقية
Evaluations fortes	تقويمات مهيمنة
Expressivisme	تعبيرانية
Fédéralisme	فدرالية
Goûts préférenciels	تذوقات تفضيلية
Groupe	جماعة
Histoire	تاريخ
Historique	تاريخي
Homogénéité	تجانس
Hyperbiens	تصورات خير عليا
Identification	تعريف الهوية
Identité	هوية
Individualisme	فرادنية
Institution	مؤسسة
Instrumentalisme	أداتية
Intégration	اندماج
Intégrité morale	نزاهة أخلاقية
Juste	عادل
Justice	عدالة

Laïcisation	علمنة
Laïcité	العلمانية
Langue	لغة
Légitimité	شرعية
Libéralisme politique	ليبرالية سياسية
Liberté négative	حرية سلبية
Liberté positive	حرية إيجابية
Multiculturalisme	التعددية الثقافية
Nation	قوم (أمّة)
Nationalisme	قومية
Nécessité	ضرورة
Neutralité	حياد أو حيادية
Occidental	غربي
Participation	مشاركة
Particularité	خصوصية
Patrie	وطن
Pluralisme, pluralité	تعددية
Porous self	الأنا النفيذ
Priorité	أولوية (صدارة)

Raison instrumentale	عقل أداتي
Réconciliation	مصالحة
Reconnaissance	اعتراف
Républicanisme	المذهب الجمهوري
Romantisme	المذهب الرومنسي
Sécularisation	دهرنة/ علمانية
Sens	معنى
Signification	دلالة
Société	مجتمع
Universalisme	كلية أو شمولية

المراجع

1- العربية

كتب

رولز، جون. العدالة كإنصاف: إعادة صياغة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

كيمليكا، ويل. أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع. ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011. 2ج (عالم المعرفة؛ 377-378)

2- الأجنبية

Books

Les Accommodements raisonnables: Quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous. Sous la direction de Myriam Jézéquel. Montréal: Éditions Yvon Blais, 2007.

Arendt, Hanna. *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*. Éd. établie sous la dir. de Pierre Bouretz. [Paris]: Gallimard, 2002. (Quatro)

Barry, Brian. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.

Berlin, Isaiah. *Éloge de la liberté*. Trad. de l'anglais par Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana. Paris: Calmann-Lévy, 1988. (Liberté de l'esprit)

Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne: [colloque du Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 1996]. Sous la dir. de Guy Laforest et Philippe de Lara. Paris: Cerf; Laval (Québec): Presses de l'Université Laval, 1998. (Passages)

Corm, Georges. *Le Liban contemporain. Histoire et société.* Paris: La Découverte, 2005. (La Découverte-poche. Essais)

Critique de la raison phénoménologique: La Transformation pragmatique: Actes du colloque de Vienne, 10-13 Mai 1985. Ed. sous la dir. de Jacques Poulain. Paris: Cerf, 1991.

L'Europe au soir du siècle: Identité et démocratie. Sous la dir. de Jacques Lenoble et Nicole Dewandre; préf. de Jacques Delors. Paris: Esprit, 1992. (Société)

Les Frontières de l'identité: Modernité et postmodernisme au Québec. [actes du colloque Identité et modernité, Québec, 20-22 Octobre 1993]. Sous la dir. de Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest. (Sociétés et mutations) Québec: Presses de l'université Laval; Paris: l'Harmattan, 1996.

Habermas, Jürgen. *L'Intégration républicaine: Essais de théorie politique.* Trad. de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris: Fayard, 1998.

_______. *Morale et communication: Conscience morale et activité communicationnelle.* Trad. et introd. par Christian Bouchindhomme. Paris: Cerf, 1986. (Passages)

_______. *Raison et légitimité: Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé.* Traduit de l'allemand par Jean Lacoste. Paris: Payot, 1988. (Critique de la politique)

Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit.* Trad. et avant-propos par Jean-Pierre Lefebvre. Paris: Aubier, 1991. (Bibliothèque philosophique)

Heidegger. *Questions III et IV.* Trad. de l'allemand par Jean Beaufret [et al.]. Paris: Gallimard, 1990. (Tel; 172)

Herder. *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit.* Traduit par M. Rouché. Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1962.

Hunyadi, Marc. *L'Art de l'exclusion: Une Critique de Michael Walzer.* Paris: Cerf, 2000. (Humanités)

Kymlicka, Will. *La Citoyenneté multiculturelle, une théorie libérale du droit des minorités.* Trad. de l'anglais par Patrick Savidan. Paris: La Découverte, 2001. (Textes à l'appui. Politique et sociétés)

Lacroix, Justine. *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique?* Bruxelles: Éditions de l'université de Bruxelles, 2003. (Philosophie et société)

Libéraux et communautariens. Textes réunis et présentés par André Berten, Pablo da Silveira et Hervé Pourtois. Paris: Presses universitaires de France, 1997. (Philosophie morale)

Locke, John. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Paris: Vrin, 1989.

_______. *Lettre sur la tolérance*. Paris: Presses universitaires de France, 1999. (Quadrige, ISSN; 191)

Mesure, Sylvie et Alain Renaut. *Alter ego: Les Paradoxes de l'identité démocratique*. Paris: Flammarion, 1999. (Champs)

Mouvement laïque québécois. «Les Demandes d'accommodements religieux sont irrecevables.» *Cité laïque*: no. 8, Hiver 2007.

Pélabay, Janie. *Charles Taylor, penseur de la pluralité*. Présentation d'Alain Renaut, Mercure du Nord. Paris: l'Harmattan; Saint-Nicolas (Québec): Presses de l'Université Laval, 2001.

Pena-Ruiz, Henri. *Dieu et Marianne: Philosophie de la laïcité*. [3e] éd. Paris: Presses Universitaires de France, 2005. (Fondements de la politique. Série Essais)

Perreau-Saussine, Émile. *Alasdair MacIntyre: Une Biographie intellectuelle: introduction aux critiques contemporaines du libéralisme*. Paris: Presses universitaires de France, 2005. (Léviathan)

Rawls, John. *Libéralisme politique*. Trad. de l'américain par Catherine Audard. Paris: Presses universitaires de France, 1995. (Philosophie morale)

_______. *Théorie de la justice*. Trad. de l'américain par Catherine Audard. Paris: Seuil, 1987. (La Couleur des idées)

Sandel, Michael. *Le Libéralisme et les limites de la justice*. Trad. de l'américain par Jean-Fabien Spitz. Paris: Seuil, 1999. (La Couleur des idées)

_______. *Public Philosophy, Essays on Morality in Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.

Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

_______. *Hegel*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1975.

_______. *Hegel et la société moderne.* Trad. de l'anglais par Pierre R. Desrosiers. Paris: Cerf; [Montréal]: Les Presses de l'université de Laval, 1998. (Passages)

_______. *La Liberté des modernes.* [éd.] par Philippe de Lara. (Philosophie morale) Paris: Presses universitaires de France, 1999.

_______. *Le malaise de la modernité.* Paris: Cerf, 2002. (Humanités)

_______. *Multiculturalisme: Différence et démocratie.* Trad. de l'américain par Denis-Armand Canal; avec des comment. de Amy Gutmann [et al.]. Paris: Aubier, 1994.

_______. *Philosophical Arguments.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.

_______. *Philosophy and the Human Science.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985. (Philosophical Papers; 2)

_______. *Rapprocher les solitudes: Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada.* Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval, 1992.

_______. *A Secular Age.* Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

_______. *Les Sources du moi: La Formation de l'identité moderne.* Trad. de l'anglais par Charlotte Melançon. (La couleur des idées) Paris: Seuil, 1998.

_______ et Gérard Bouchard. *Fonder l'avenir. Le Temps de la conciliation: Rapport abrégé.* Québec: Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008.

_______. et Jocelyn Maclure. *Laïcité et liberté de conscience.* Paris: La Découverte, 2010.

Utilitarianism and Beyond. Edited by Amartya Sen and Bernard Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Walzer, Michael. *Pluralisme et démocratie.* Introd. de Joël Roman. Paris: Esprit, 1997. (Série Philosophie)

Periodicals

Sandel, Michael J. «The Political Theory of the Procedural Republic.» *Revue de Métaphysique et de Morale*: vol. 93, no. 1, Janvier-Mars 1988.

Spitz, Jean Fabien. «Le Républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarisme?.» *Le Banquet*: no. 7, 1995.

Taylor, Charles. «Cultures of Democracy and Citizen Efficacy.» *Public Culture*: vol. 19, no. 1, Winter 2007.

_______. «Les Institutions dans la vie nationale.» *Esprit*: Mars 1994.

_______. «Le Juste et le bien.» *Revue de métaphysique et de morale*: vol. 93, no. 1, 1988.

Documents

«Convention européenne des droits de l'homme.» Article 9: Strasbourg: Cour européenne des droits de l'homme.

«R. c. Edwards Books and Art Ltd.» 18/12/1986.

«Syndicat Northcrest c. Amselem.» [2004] 2 R.C.S. 551, 2004 CSC 47.

فهرس عام